

جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة العامة

مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية

فلسفة

فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:

رميشي أمينة

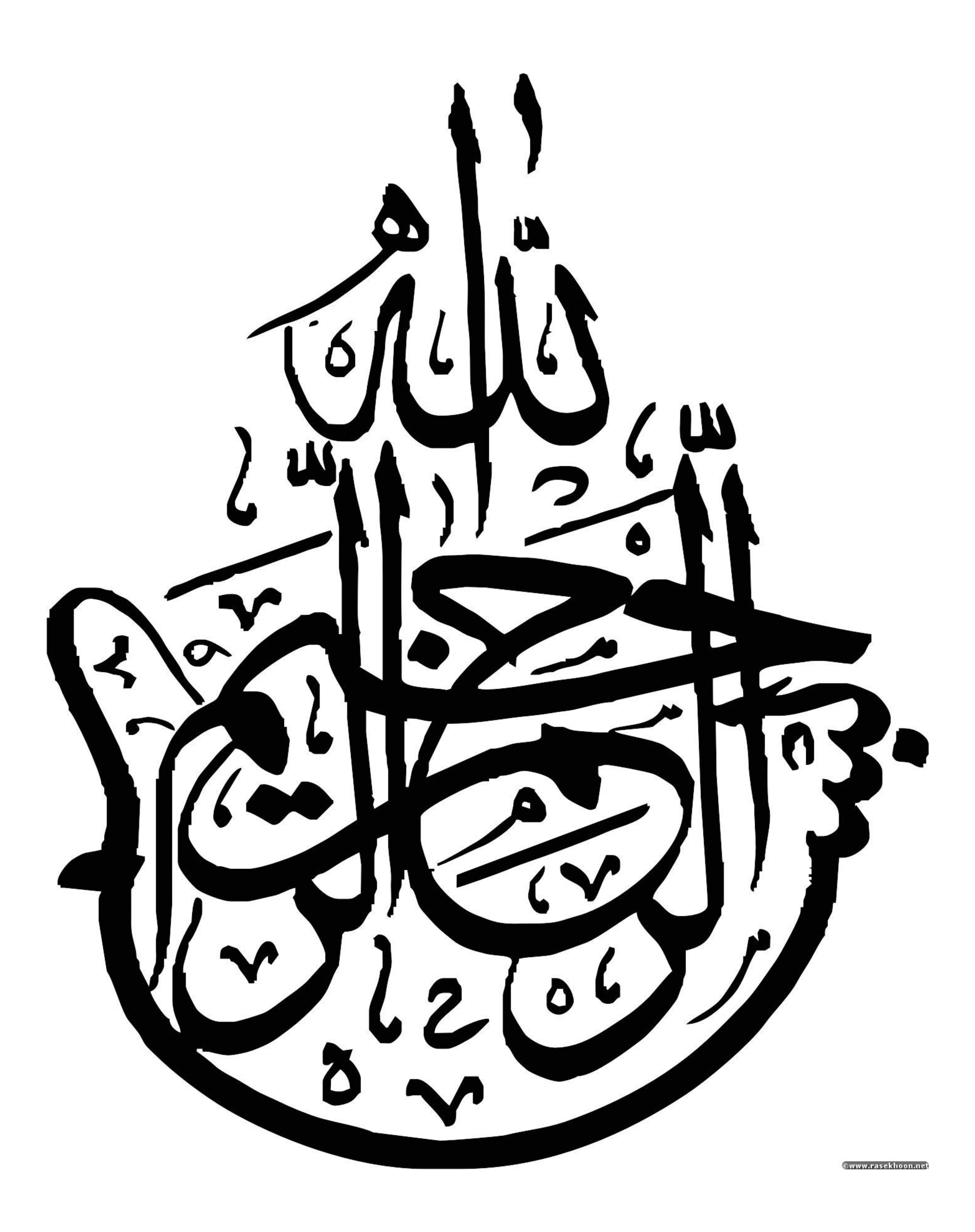
يوم: 22/06/2022

الفلسفة العربية من التبعية إلى الإستقلال عند ناصيف نصار

لجنة المناقشة:

حيدوسي الوردي	د.	محمد خيضر	مشرف
العضو 2	الرتبة	الجامعة	الصفة
العضو 3	الرتبة	الجامعة	الصفة

السنة الجامعية : 2021 - 2022


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و تقدير

الحمد لله كثيرا أولا وأخيرا أن وفقني لإنجاز هذا العمل

عرفانا بالجميل أشكر جزيل الشكر للدكتور حيدوسي الوردي

صاحب التوجيهات السديدة

و الملاحظات القيمة ، و تقديرا لأعضاء

لجنة المناقشة فلهم كل الشكر ولكل أستاذ في جامعة

بسكرة

الإهداء

أهدي هذا العمل لأبي و أمي الكريمين

وإلى اخوتي محمد السعيد و عبد الرحمان و يوسف

واخواتي مريم و كوثر و مارية

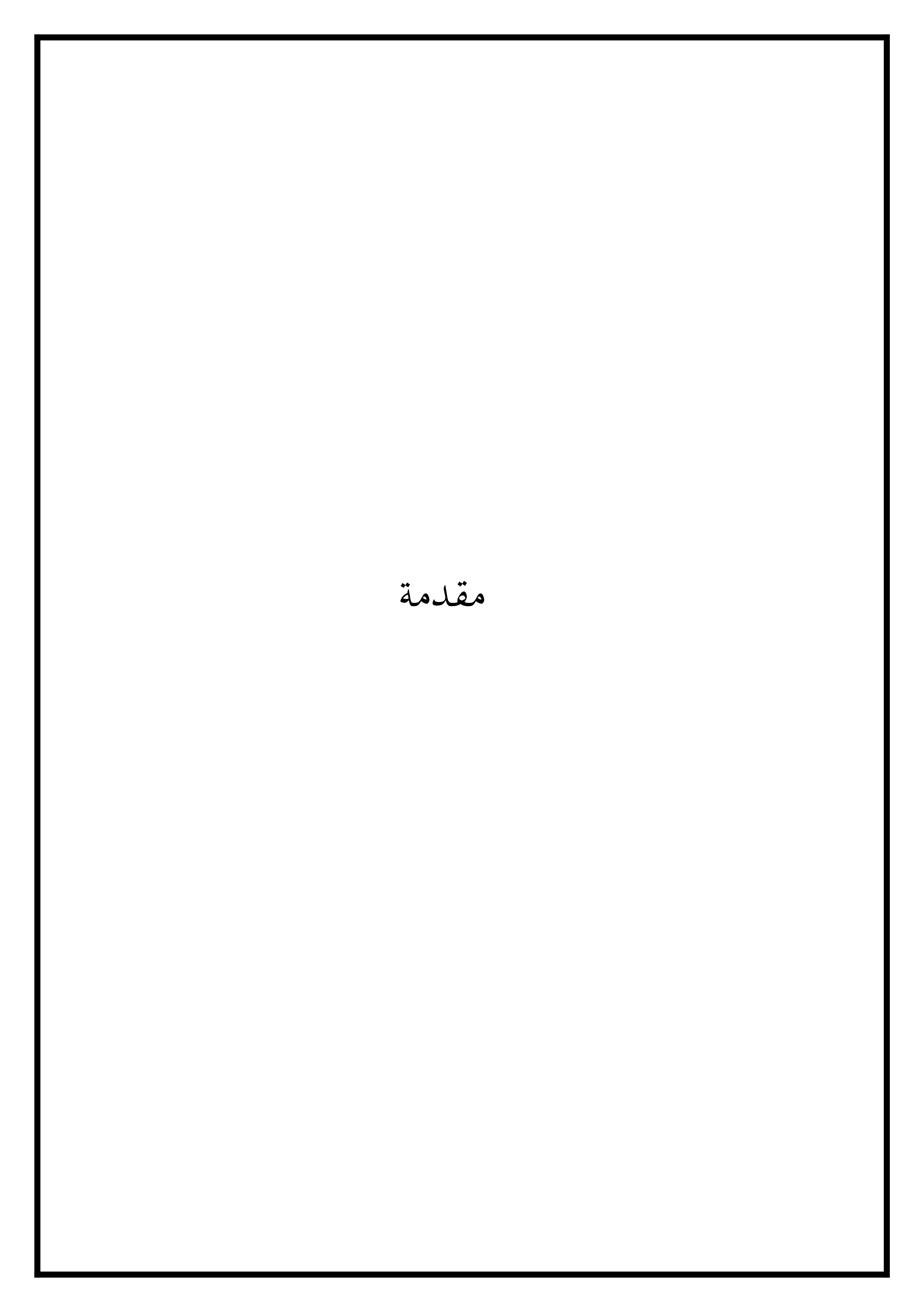
والى زوجي المصون

والى روح اختي الطاهرة فاطمة الزهراء

ولكل من يحمل لقب رميشي و لكحل وميمي

ولكل صديقاتي شهد و هاجر و إيمان و كنزة

فهرس المحتويات



مقدمة

مقدمة:

في مقدمة أطروحات ناصيف نصار * الفلسفية، أطروحة الإبداع الفلسفي وتحرير القول الفلسفي من الإتباعية وإبداع فلسفة تظاهي نتاج الآخر، مما جعله يرفض إعتبار فكر ابن رشد مستودعاً فكرياً لاستملاك العصر، كما ذهب محمد عابد الجابري، مستنتجاً ضرورة تجاوز العقلانية الرشدية لإستنهاض العقل العربي، وإزاء ربط طه عبد الرحمن الفلسفة ب "قومها" ورفض كونيتها، رأى نصار أن إستقلال الفلسفة مبنيّ على التواصل والشراكة مع الآخر، داعياً إلى العناية النقدية بالمنجز الكوني دونما إستعلاء أو استضعاف للذات كما للآخر،و التخلص من التعصب و التصورات الاتباعية كالتصور الأيديولوجي و الديني و العصبي .

فبإستثناء بعض الأبحاث الأكاديمية ، وبعض الاجتهادات الشخصية النادرة، فإننا نفتقد أعمالاً بحثية منصفة تتناول الأهمية العلمية لمؤلفات ناصيف نصَار، وما تستحقه جهوده النظرية من إعتناء و بغية تتبع مسار نصار الفلسفي، والتفكير في ما استبد به من أسئلة وهموم نظرية في ما يؤول إلى استشراف المرتكزات المنهجية والفكرية لمشروعه الفلسفي واختبار نجاعة منهجه بالتفكير فلسفياً في الإشكالات التي تؤرق الفكر العربي المعاصر نظراً وعملاً

* ولد نصّار في بلدة نابيه، في المتن الشمالي، في 1940أنهى دروسه الثانوية بنيل بكالوريا أولى فرنسية في العلوم اللبنانية في الآداب وبكالوريا ثانية لبنانية في الفلسفة.
نال إجازة تعليمية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية من الجامعة اللبنانية وكان قد انتسب إلى معهد المعلمين العالي في عام 1959، وفي عام 1962 نال لتفوقه البارز منحه للتخصص في الجامعات الفرنسية في حقل الفلسفة.
في حزيران 1967، نال شهادة دكتوراة الدولة في الآداب من جامعة باريس (السوربون) وكان موضوع أطروحته الكبرى (الفكر الواقعي عند ابن خلدون).
اشتغل بصفة أستاذ مساعد ثم بصفة أستاذ في كلية التربية في الجامعة اللبنانية منذ عام 1967.
شارك في تأسيس الجمعية الفلسفية العربية في عمان عام 1987، وشغل منصب نائب الرئيس فيها (1982-1992) وأعيد انتخابه لهذا المنصب عام 1998.
شارك في تأسيس الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان وفي تأسيس رابطة خريجي الجامعة اللبنانية.
نال جائزة الدكتور منيف الرزاز للدراسات والفكر التي تمنحها رابطة الكتاب الأردنيين وذلك عام 1995.
نال شهادة "رجال متفوقون في القرن العشرين" من المركز الدولي لسير الإعلام في مدينة كيمبردج ، أنكلترا.
قرار لجنة التحكيم
وقد طرح خلاصة أفكاره تلك في الع
ديد من الكتب في مقدمتها "مطارحات للعقل الملتزم" و "الفلسفة في معركة الإيديولوجية" و "طريق الإلتزام الفلسفي" و "مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ" و "نحو مجتمع جديد" و "تطورات الأمة المعاصرة".

في الفكر الفلسفي المعاصر، العربي والغربي، ولن نبالغ إذا ما وصفناها "بالمستحدثة والمبتدعة" لأنها عبرت عن طموح فلسفي فريد، رام لتأسيس"الاستقلال الفلسفي " الذي يتيح للمشتغلين بالفكر الفلسفي في الفضاء العربي التخلص من عقدة النقص تجاه الفلسفة المعاصرة، والتحرر تالياً من عقدة "تاريخ الفلسفة" للبحث في ما تطرحه البيئة والصحة والحياة وحقوق الإنسان من أسئلة والوقوف على ممكنات الخروج من مآزق العصر ومخاطره.

طموح نصار هو اذاً تأسيس فلسفة عربية مبدعة استفتحها بمعاودة النظر في قضايا السلطة والعدل والحرية، ناظراً في جملة الأسئلة النظرية التي أشكلت على الفلسفة منذ سقراط من قبيل جدل الفكر والواقع، والنظر والعمل، والحياة والمعنى، ومفهوم العقل في صلته بالسلطة علاوة على جدلية الفرد والمجتمع المدني و العلمانية ، من خلال عتاد منهجي مبني على العقلانية النقدية والواقعية الجدلية، وكلاهما حصيلة توليفة إبداعية للحظات فلسفية حاسمة من قبيل اللحظة الخلدونية .

هذه الاسئلة بالذات تفسر سعي نصار الحثيث إلى تحصيل الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، الذي بموجبه يتحقق مطمح الإبداع الفلسفي واستئناف النهضة العربية الثانية، الأمر الذي يقتضي عند نصار تخليص الفكر الفلسفي من سلطة الإيديولوجيا ورفض كل صيغ الحجر والوصاية، إما من اللاهوت أو السياسة أو العلم أو الفلسفة نفسها، ما يؤكد حضارة الحرية التي تضمن الحق في الاعتقاد وترفض هيمنة "عقيدة ما" على المجتمع بوصفها الأسلم والأقوم.

بالاستناد إلى هذه الخلفية الفلسفية، أنشأ نصار نصوصا في الفكر العربي ترتقي به إلى مقام الفيلسوف، وتؤسس لاختيار فلسفي فريد، كما هي الحال في إعادة بنائه " الليبرالية التكافلية" وقراءته لفلسفة الأمر بمنطق فلسفي مغاير، وتجاوزهنصوصاً كثيفة في هذا الإطار واستيعابها استيعاباً نقدياً في تعقيباته على مصادر السلطة، وكذلك في تمييزه لسلطة الحاكم عن سلطة الدولة، وعلاقات هذه بالسلطة الإيديولوجية مع الانفتاح على سلطة العقل والعدل وتاريخ الإبداع الفلسفي، بحسب نصار يتطلبلزوماً تخليص الذات من عقدتين أساسيتين هما

الخضوع للإيديولوجيا، وهيمنة تاريخ الفلسفة،هناك فروق جوهرية بين الفكر الفلسفي الذي يتطلع إلى مخاطبة العالم والبحث في الوجود الإنساني الاجتماعي التاريخي من دون التقيد تقيداً عضوياً وبنيوياً بوجود أو مصير جماعة تاريخية محددة بعينها، وبين الفكر الإيديولوجي الذي ينظر في الإنسان كوجود تاريخي وليس كماهية، لقد شدد نصار على الاستقلال الفلسفي بصدد الإيديولوجيا، رغم التداخل الجدلي في ما بين الفكرين الفلسفي والإيديولوجي، إذ على عكس الفكر الفلسفي، تسطو الهواجس الفئوية على الإيديولوجيا، وتتميز بالانحياز إلى وجود اجتماعي بالذات ، طائفة، أمة، طبقة.

والإبداع الفلسفي يقتضي كذلك التحرر من هيمنة التراث، وليس معنى ذلك الإلقاء بالموروث التراثي في "سلة مهملات"، وإنما مساءلة التراث وتبيان حدوده واستثمار بعض دروسه للتحفيز على المضي نحو الإبداع، وهنا نتسائل: هل نجح ناصيف نصار فعلاً بالانتقال لقضية الإبداع والاستقلال الفلسفي، إلى الوفاء بالعهد، وولوج الإبداع الفلسفي من باب إشكالاته الكونية الكبرى ؟وهل إصرار نصار على "فلسفة الفعل والعقل" كتطبيق لجدلية " الاستقلال الفلسفي" قاده إلى طرح إشكالية الذات والزمن الضاربة في عمق التفكير الفلسفي، عن الإنسان بوصفه ذاتاً عاقلة حرة قادرة على الفعل، من حيث اتصافها بالوعي والحرية والإرادة؟وهنا أيضا نتسائل: هل يمكن الفهم النصّاري" للإستقلال الفلسفي أن يُحرّر الفكر العربي الإسلامي من إشكالية الهوية والآخر وأن يفلح في تخطي الأفكار الجديدة مع طه عبد الرحمن، والرشدية المعاصرة مع الجابري؟ وإلى أي حد نجا من الخلدونية، في تأسيسه للواقعية الجدلية منهجاً ولفلسفة الوجود التاريخي فلسفةً؟ وإلى أي حد يمثل نصار نموذجا للإبداع المرتجى؟ ومامدى نهوض الفلسفة العربية ؟ و كيف يمكن التخلي من كابوس الإتباعية الفلسفية القديمة ؟

للإجابة على هذه التساؤلات ،اتبعت منهجا تحليليا لمضمون فكر نصار محاولة ابراز تصوره لمجتمع مثقف مبدع مستقل و منفتح على الآخر و مبرزة لواقع الفلسفة العربية فيما ذهب اليه و فيما دافع عنه وما تاثر به و نقده ...

كما اعتمدت على مجموعة من مصادره : طريق الاستقلال الفلسفي ، الأيديولوجيا على المحك الفكر الواقعي عند ابن خلدون ... اضافة الى الاستعانة ببعض المراجع التي أسهمت في معالجة الموضوع سواء من الناحية السياسية او من الناحية الثقافية للفكر العربي و الغربي على حد السواء ومنها مؤلفات طه عبد الرحمان و محمد عابد الجابري و زكي نجيب محمود و يوسف كرم ...

واتبعت المنهج التاريخي النقدي ،ومن أسباب اختياري للموضوع الرغبة في التطلع على فكر ينطلق من الواقع العربي ليعالج مشاكل الواقع و الانفتاح على قضايا و إشكاليات الفكر العربي المعاصر و الغوص في فكر اهم رواده ناصيف نصار والسعي لاحياء فكره من خلال انشاء البحوث و الدراسات التي تتناول أفكاره ، ه ذا ما أوصلني إلى تصور خطة لمحاولة الإجابة عن الإشكالية المطروحة ،وجاءت على الشكل التالي :

مقدمة : وحاولت فيها ان امهد للموضوع ،وأبرز دوافع البحث و المشكلة التي يعالجها وأسباب التطرق لها .

<u>الفصل الأول</u> : عنونته بالفلسفة العربية وموقع الموالاة حاولت من خلاله ذكر المواقف الاتباعية للفلسفة العربية ،في مفهوم التبعية و أسبابها و عرض أفكار العصور القديمة ليوسف كرم والتبعية الحديثة لزكي نجيب محمود انموذجا .

- في التبعية لتاريخ الفلسفة وتضمن التبعية الفلسفية القديمة ليوسف كرم ،والتبعية للفلسفة الحديثة لزكي نجيب محمود .
- التصورات الاتباعية للمثقف العربي وتضمن كل من التصور الأيديولوجي و التصور الديني و التصور العصبي .
- التعصب والتواصل الفلسفي وتضمن مفهوم التعصب وعلاقته بالفلسفة والتعصب المعتدل لجمال الدين الافغاني انموذجا ، و تبيان التعصب بين الفرد و المجتمع .

<u>الفصل الثاني</u> : عنونته بالفلسفة العربية و مطلب الاستقلال تضمن :

-الفلسفة العربية من الاستغلال الى الاستقلال وتضمن تماهي الفلسفة مع الدين لابن رشد و تأثير ابن خلدون في الفلسفة العربية المعاصرة وموقف ناصيف نصار منهما .

-الابداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر و ذكرت فيه طه عبد الرحمان وعقلنة الفعل العربي ، و محمد عابد الجابري وتجاوز ازمة التقليد ،وموقف نصار منهما .

- الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار :و تضمن ه ذا المبحث على معنى الاستقلال الفلسفي و شروطه و مراحله .

الفصل الثالث :عنونته بالنهضة العربية الثانية

-النهضة العربية الأولى : وتضمنت مفهوم النهضة العربية الأولى وعوامل نشأتها و أسباب فشلها .

-في الحاجة الى نهضة عربية ثانية :وتضمنت مفهوم النهضة العربية الثانية ، العوائق و التحديات ،اطر النهضة الثانية

-النهضة العربية الثانية بين التراث و الحداثة : و تضمن هذا المبحث أصالة النهضة الثانية و النهضة الثانية و الحداثة .

والخاتمة :كانت بمثابة استخلاص للنتائج حول المشروع النهضوي لدى ناصيف نصار أي خلاصة و حوصلة لاهم نتائج الدراسة التي حاولت التوصل اليها.

وقد واجهتني صعوبات لتقديم هذا الموضوع تقديما صحيحا مقبولا ،الذي يتعلق بالتخلص من الفلسفة القديمة و الاتيان بفلسفة جديد مبدعة و منفتحة على الاخر مع ناصيف نصار ومن الصعوبات التي واجهتني أيضا عدم توفر المصادر الكافية و المراجع ، غير ان فضل الله والتوجيهات التي تلقيتها من طرف الأستاذ المشرف كانت خير سند لي في اتمامه .

الفصل الأول:

الفلسفة العربية

وموقع الموالاة

المبحث الأول : في التبعية لتاريخ الفلسفة

المطلب الأول : مفهوم التبعية وأسبابها

- **مفهوم التبعية :**

احدى المخاطر الكبيرة التي تواجه المجتمعات والأمم هي مشكلة تبعية الأمم الضعيفة للأمم القوية، وهذه المشكلة لاتتوقف عادة عند حدّ معيّن، فهي تستمر في كثير من الأحيان حتى تصل إلى مرحلة الذوبان الكلي للأمّة الضعيفة في الأمّة القوية، حيث تُمحى هوية الأمّة الضعيفة وكيانها بشكل كامل.

قد تبدأ تبعية أمّة ما في المجال الاقتصادي، ولكن لاتتوقّف عند هذا الحد، يقول الله في معرض تحذيره للمسلمين من التبعية لليهود والنصارى: "وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ"[1]، أي إنّ هؤلاء لا يقنعون منكم بأن تكونوا تابعين لهم من الناحية الاقتصادية، ولا أن تدوروا في فلكهم من الناحية السياسية، ولا أن تكونوا مقلّدين لهم في الظواهر الاجتماعية فقط، بل لا يكتفون منكم إلاّ بالذوبان الكامل والتحوّل التام إلى دينهم وملّتهم، ولم يقل الله تعالى: ولا ترضى بل قال: وَلَن تَرْضَى، و(لن) كما هو المعروف في اللغة العربية تفيد تأييد النفي، أي أن هذه حالهم أبداً، فلا تتصوروا أنهم ربمايتغيّرون في المستقبل ويكتفون بالقليل! ومعنى هذا أنّ اليهودي والمسيحي لا يكفيه أن تكون صديقاً له، بل لا يقبل منك إلاّ أن تتحوّل عن دينك وتكون يهودياً أو نصرانياً مثله أما العلاقات الظاهرية والمجاملات وما أشبه فلن تقنعهم أبداً.

التبعية أنواع، فهناك التبعية الاقتصادية، والتبعية السياسية، والتبعية الاجتماعية وهناك التبعية الثقافية، وهي أخطر أنواع التبعية، لأنّها تنبع من الداخل، فإنّ التبعية المفروضة من الخارج أمدها قصير في العادة، في حين أنّ التبعية إذا نبعت من الداخل وتحوّل الفرد إلى مستعبَد بمحض إرادته، فهذه العبودية ستكون طويلة وربما أبدية.

---

[1] البقرة،الاية،120.

يعد" ناصيف نصار" من أهم المفكرين العرب الذين دعوا إلى مقاومة تجذر الثقافة الغربية في تربة الفكر العربي، ودعا إلى ضرورة الاستقلال الفكري ومقاومة عالقة التبعية للغرب، تلك التبعية التي بدأت في مرحلة مبكرة من القرن التاسع عشر وما قبل هذا التاريخ بقليل، وما زالت حاضرة بأشكال متعددة، سياسية واقتصادية وفكرية وثقافية.

الموقف الاتباعي ال ذي عكسته بعض الوضعيات المختلفة للمنشغلين في الحقل الفلسفي العربي المعاصر ،منها ماهو مرتبط بالتاريخ القديم للفلسفة و بالتحديد القرون الوسطى ومنها ماهو مرتبط بالفلسفة الغربية ،فهم على اختلاف نزعاتهم ، اهل اقتباس اكثر مما هم اهل ابتكار [1].

ب – أسباب التبعية لتاريخ الفلسفة :

- تبعية الفكر العربي المعاصر لمنطق التفسير القديم ،وقراءة مشكلات الحاضر بمنطق الماضي ، وهذا ما يعطل الحركة الفكرية ويفسر ضعف القدرة على معالجة المشكلات الراهنة ، فكلما واجه الفكر مشكلة مستعصية الا وعاد الى نصوص القدماء عله يجد فيها حلا لها .
- ضعف التمييز بين ماهية السلطة السياسية من جهة وبين سلطة المعرفة من جهة أخرى ،ما ادى الى التدخل الدائم للسلطة السياسية في الحياة الفكرية واستبدادها بحرية الراي والتفكير عن طريق اصدار احكام ووضع اطر للتضييق والرقابة .
- سيطرة النزعة الايمانية ليس لدى العامة من الناس فقط ،بل وحتى الخاصة منهم وهم العلماء .
- الشعور بالعجر تجاه ما انتجته الحضارة الغربية من علوم و معارف ، نتيجة الانبهار بتلك الحضارة و التقليد الاعمى للتيارات الغربية ، وعدم القدرة على الابداع ومسايرة حضاراتهم .

[1] ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ،سبيل الفكر العربي للحرية و الابداع ، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ،لبنان، 1975، ص 18.

لابد من تحديد علاقة الفيلسوف بتاريخ الفلسفة بوصفه عملا علميا ،الذي من شأنه ان يمكن المثقف بمهماته البحثية في السبيل البناء الحضاري ،ضمن الإنتاج العقلي و الإنساني سواء اكان غربيا ام عربيا إسلاميا ،ومنه نتساءل عن مفهوم تاريخ الفلسفة ؟

الفلسفة عند نصار مرتبطة في الصميم بحركة التاريخ و الحضارة اذ يقول : » قبل ان نتفلسف علينا ان ندرك ابعاد الوضعية التاريخية الحضارية التي نحن فيها ، و الشروط و الغايات التي تؤثر في الفعل الفلسفي وبدون هذا الادراك تبقى عملية التفلسف مفتقرة الى أسباب الابداع «[1]ويقصد بهذا ان تاريخ الفلسفة هي نتاج عقلي منذ القرون الوسطد،اذ هي عمل لايخضع لمشكلات فلسفية التي يفرضها تاريخ الفلسفة الغربية عن الفكر العربي ، وهذا ما بينه في كتاباته المتميزة بداية ب "الفكر الواقعي لابن خلدون " و "باب الحرية" .

ان ناصيف لا يتبنى المذاهب الفلسفية الغربية ويؤكد على الابداع الفلسفي في ممارسة الفلسفة وليس التقيد بتاريخ الفلسفة ومشكلاته ،يتضح في هذا القول موقفه الذي ينادي بالخروج من الموقف الاتباعي التقليدي،وان التقليد يتنافى مع روح الابداع الفلسفي ، الذي يعد ممارسة فعليه للفلسفة وليس مجرد احياء لتاريخها .

وفي سبيل بناء مذهب فلسفي فان السؤال في الفلسفة العربية هو سؤال عن المواقف وليس سؤالا عن المذاهب ، لأن الأولى سابقة عن الثانية ، وينبغي التمييز لدى الفيلسوف بين نوعين من المواقف : **الأول** يتعلق بمذهبه ،و **الثاني** يخص موقفه من التاريخ الحضاري وهذا يعني ضرورة التواصل النقدي مع تاريخ الفلسفة ،إذ لا إبداع إلا بإستيعاب تاريخ الفكر الفلسفي استيعابا نقديا ،يقوم على علاقة جدلية وحوار دائم ومتواصل ،و"ناصيف" لايزعم ان ما يقدمه في مؤلفاته تعبير عن مذهب فلسفي معين ، وانما هو جهد يهدف الى رسم الطريق امام فكر فلسفي عربي جديد ، هذا الفكر الذي ينبغي ان يتاسس على العقلانية النقدية المنفتحة ، وفي

[1]–نقلا عن ،احمد عبد الحليم عطيه (واخ)، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية) ،د.ت ، قراءة نقدية في فكر ناصيف نصار الكتاب الثاني ،الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية ،ص 17.

سبيل فلسفة عربية معاصرة ومستقلة يشترط اتخاذ الفكر العربي المعاصر موقفا حازما من تاريخ الفلسفة ، وهو الموقف الذي يؤسس للعقلانية المنفتحة[1] ،وذلك بالتأكيد على العنصرين المكونين لها وهما :

الأول : هو الطابع العقلاني للتفكير الفلسفي وتجاوز التقليد الى الابداع ، وذلك نظرا لشدة الحاجة الى التفكير وإعادة التفكير في العقل و العقلانية في ظل تطور الثقافة العربية المعاصرة وبدءا بالعقلانية اليونانية القديمة الى العقلانية الحديثة مرورا بالعقلانية الإسلامية في العصور الوسطى ، للوقوف على خصائصها الرئيسية بهدف بيان كيفية استيعابها ثم تجاوزها لاحقا من اجل تشكيل عقلانية جديدة تراعى واقع حال الامة العربية ، وتسهم بشكل فعال في الحضارة الإنسانية ،واذا كان الابداع الفلسفي يقتضي التفاعل مع ما انتجته العقول السابقة، تفاعلا إيجابيا ونقديا فان العقل العربي احق بهذه المهمة بما يحمله من إرث حضاري ، يتيح له القدرة على التفاعل الخلاق مع الفكر الغربي على وجه الخصوص .

الثاني : وهو النقد التحليلي للتصورات الفلسفية و المعيارية السائدة في الفكر الغربي و العربي على حد سواء ، ويتم على مستويين : **المستوى الأول** هو مستوى التصورات و المفاهيم المؤثرة في العقل العربي المعاصر ، **الثاني** هو مستوى الاتجاهات الفكرية و الدينية و السياسية السائدة و التي لها اثر في الواقع .

اذا كان النقد سمة نصار ، وموقفه منبي على العقلانية النقدية المنفتحة فكيف هو واقع الفكر العربي ؟ و ما الموقف الذي اتخذه من تاريخ الفلسفة ؟ والى أي مدى يمكن له الوقوف في وجه كابوس تاريخ الفلسفة ؟

يرى " ناصيف نصار "ان الفكر العربي المعاصر منقسم على نفسه تجاه تاريخ الفلسفة بين دعوة الى الاتباع والتقليد للفكر الغربي الوسيط او المعاصر [2]، ودعوة الى الاستقلال من تاريخ الفلسفة ، وبناء فلسفة عربية تراعي خصوصية الانسان العربي و ظروفه .

---

[1] احمد عبد الحليم عطيه (واخ)، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)،المرجع السابق ،ص17.

[2] ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ،المصدر السابق ، ص 17.

المطلب الثاني : التبعية للفلسفة القديمة

نجد موقف يوسف كرم منبث في اعماله الهامة ومنها : " تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط" و "تاريخ الفلسفة الحديثة" 1949 و "العقل و الوجود" 1956 وفيه حدد أسس مذهبه العقلاني المعتدل ،مذهب لم يستطع التحرر من عقلانية" افلاطون" وواقعية"ارسطو" وهو ماعبر عنه في قوله :»ان افلاطون قد سبق الى بعض لمحات منه .ولكن ارسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية،ومبادئه المنطقية.و الميتافيزيقية ، صاغ في تعريفاتها واستخرج نتائجها، وأن الفلاسفة الإسلاميين، وبخاصة ابن سينا و ابن رشد قد اسهمو فيه باللسان العربي المبين ، فنحن نعود الى هؤلاء جميعا (...) ونبين تهافت الذين حادو عنها من الفلاسفة المحدثين ... «[1] كأن يوسف كرم يصل الى ان الفلسفة ولدت مكتملة مع افلاطون خاصة و ارسطو واي محاولة لتجاوزها من قبيل الاختلاف غير المبرر فلسفيا ومعرفيا و هذا القول يوضح لنا العودة لأصول الفلسفة القديمة ورفض التيارات الفكرية الحديثة والمعاصرة التي تتخذ موقفا سلبيا اتجاه الفلسفة القديمة، لأنها تجعل من العقل قاعدة ضرورية في نظرتها للوجود والمبادئ الأولى والحقائق الأولى التي تتأسس عليها المنظومة الأخلاقية والقيم الدينية في حين يتوجه العلم نحو دراسة الاعراض كظواهر الأشياء وعالم المتغيرات لكشف العلاقات والقوانين والعلل القريبة[2]، هذا الموقف في الحقيقة استفز ناصيف نصار بما انه يعكس تخبط المفكر العربي الذي يعجز على الدعوة لتحرير العقل من تاريخه فيصبح » بعث الفلسفة القديمة واجب على الفيلسوف في العالم العربي المعاصر «[3] ويعتقد نصار ان كرم أوقع نفسه بنفق هو اشبه بالمتاهة التي ليس لها مخرج عندما اكد بان الفلسفة في صورتها الحديثة و المعاصرة لم تستطع تجاوز الفلسفة اليونانية و الوسيطية ، بل اكثر من ذلك و ان كرم يعتقد في فكرة انحراف الفلسفة عن مسارها الصحيح

---

[1] ناصيف نصار ،طريق الاستقلال الفلسفي،المصدر السابقة،ص 17.

[2] يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، المادة، الحياة، الله، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة-مصر، 1966، ص98.

[3] ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ،المصدر نفسه، ص 18.

المسار الارسطي ، فجاءت مشبعة بالشك و الانكار،مخفقة في تفسير الوجود و تدبير الحياة لكن هذا الطرح برأي نصار لم يرتبط بالاطار الصحيح للفكر السليم عندما جاء موقفه بعيدا عن علاقة الفلسفة بالتاريخ المجتمعي و الحضاري ،ولعله لم يكن مدركا تمام الادراك بذلك ، يقول نصار معلنا الزاوية الضيقة برايه التي نظر بها يوسف كرم الى الأمور » هو يفكر في المعرفة والوجود لما هو موجود ، وفي الطبيعة و ما بعد الطبيعة من و جهة مجردة تمام التجريد عن التحولات الحضارية العالمية وما تنطوي عليه من ثورات اجتماعية و انقلابات علمية وعن المشكلات التاريخية الكبرى التي يعيشها انسان النهضة منذ حملة نابليون على مصر ، لذلك سهل عليه البقاء في اطار تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية القديمة و الاكتفاء بنظرتها الى الانسان والطبيعة والله. «[1] وناصيف نصار وهو يذكر يوسف كرم لا يعني تماما ان هذا النقد موجه لشخصه او انه نقد يرتبط بفكره وحسب، وانما هو محاولة لإماطة اللثام عن حالة وظاهرة فكرية وفلسفية يمثل فيها يوسف كرم صدقا من بين صدقات أخرى ابتلعها تاريخ الفلسفة ان جاز اللفظ.

ولا يعد ناصيف نصار يوسف كرم الممثل الوحيد لهذا الموقف ولكنه الأقوى، في دعوته للرجوع لفلسفة العصور الوسطى، ونقده ليوسف كان نقدا للفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى.

ويضيف ان الفشل هو المصير الحتمي لأية محاولة لا تأخذ في الأساس اثر الفلسفة اليونانية في الثقافة المعاصرة ، وهو في ذلك يتقاطع مع تيلور حينما قال: » أي مفكر يريد ان يعالج مشكلة من مشكلات الإنسانية ، سواء في النظر الى الوجود ام النفس ام الاخلاق ام المعرفة ام السياسة ، لاشك يحس انه ينبغي ان يتتبع المشكلة منذ ظهورها ، ليلتمس المحاولات التي ذهبت اليها عقول عظيمة من غير شك «[2] أي ان الاستغناء عن الفكر الفلسفي اليوناني غير ممكن وان أمُ المشكلات قد عالجها عقول الفلاسفة الكبار من أمثال افلاطون و ارسطو

---

[1] ناصيف نصار ،طريق الاستقلال الفلسفي ،المصدرالسابق ، ص7.

[2] تيلور، الفلسفة اليونانية ، ط1،ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1958،ص6.

وغيرهما ، بل وان خروج العالم العربي من حالة التخلف التي يعيشها مرهون بإعادة بعث الفلسفة القديمة التي لا تعارض الدين و لا الاخلاق ، وتدعو الى التوفيق بين التعقل و الايمان وتلغي التعارض بينهما .

والفلسفات الحديثة و المعاصرة كما يراها" يوسف كرم " تدعو لتجاوز العقل اليوناني ،في الوقت الذي تنهل من ابداعات فلاسفة كبار قدمو تصورا فلسفيا للعالم و النفس و الاخلاق لذا فقد انتقدها بصورة عامة ، سواء اكانت عقلية ام حسية :» وعلى هذا الأساس جاء موقفه من تيارات الفلسفة الحديثة و المعاصرة ، الحسية و الصورية على حد سواء موقف نقدو رفض« [1].

يتضح اذن مما سبق ذكره ان خروج العالم العربي المعاصر من المشكلات التي يعانيها مرهون بإعادة بعث العقلانية القديمة ، لانها الوحيدة القادرة على استيعاب هذه الوضعية الراهنة عقلانية "ابن سينا " و" ابن رشد" ولا مجال لتجاوز تلك الفلسفة بوصفها القاعدة الأولى لأي تفكير فلسفي ،ولتتمكن من الخروج من وضعية التخلف التي تعيشها.

المطلب الثالث: التبعية للفلسفة الحديثة

صورة أخرى يقترحها ناصيف نصار للتدليل على التبعية العربية للآخر، ومجانبة الابداع عن طريق الاستقلال مع ملاحظة ان نصار يميز داخل مؤلفه" طريق الاستقلال الفلسفي " بين " زكي نجيب محمود" و"زكي المذموم"، والصفة هنا ليست أخلاقية، وانما فلسفية ذلك انه يقر بأن "زكي نجيب" قد كان له توجه ثم سرعان ما غير هذه الوجهة، فهو تبعي عندما يكتب "خرافة الميتافيزيقيا" او" شروق من الغرب" ولكنه اضحى ينحو منحى استقلاليا وهو يخط "تجديد الفكر العربي" او "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" ولكنه حتى هذا الاستقلال لم يكن استقلالا نقديا وانما كان توفيقيا يحمل شعار التجديد ،و نقد ناصيف نصار زكي نجيب محمود لأنه هذا الأخير يدعو الى الفلسفة الوضعية المنطقية لأن المنطق يجب ان يكون واقع الحياة الفكرية في مصر ، هذا الواقع لايقوم على أسس التفكير المنطقي السليم

---

[1] ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي،المصدر السابق ،ص19.

يقول : » ظروف الحياة في مصر ليست مما يعين العقل على التفكير بمنطق سليم اذ توشك الا تجد فيها شيئا تتبني فيه النتائج الصحيحة على مقدمات صحيحة »[1].

ان المطلوب من المفكر العربي المعاصر، التعامل مع الواقع بمنطق الوضعانية لأنها قادرة على استيعاب مشاكلاته و تجاوزها ، فقد حققت إنجازات عظيمة في العالم الغربي ، اذ حررت العقل الأوروبي من الاحكام المسبقة و الاعتقادات الميتافيزيقية ، هذه الجوانب مازالت مسيطرة على العقل العربي وهو ماعبر عنه في كتابه "خرافة الميتافيزيقا "،يقول : » ان عصرنا هذا (...) يسوده استهتار عجيب في كل شيء والذي يهمني الأن ناحية خطيرة من نواحي حياتنا هي ناحية التفكير و التعبير ، فقد اعتادت الالسنة و الأقلام ان ترسل القول ارسالا غير مسؤول ، دون ان يطوف ببال المتكلم او الكاتب ادنى شعور بأنه مطالب أمام نفسه و أمام الناس بأن يجعل لقوله سندا من الواقع الذي تراه الأبصار وتمسه الأيدي «[2]؛من خلال النص يبدو ان الوضعانية المنطقية فلسفة تجمع بين مقتضيات التحليل المنطقي و الفلسفة التجريبية وهي الفلسفة المطلوبة ، ويجب التعامل مع كل قضايا الانسان والوجود و التاريخ والمعرفة بمنطق التحليل ، ليصبح دور الفلسفة ضيقا يقتصر على تحليل عبارات العلم ، ولغته تحليلا منطقيا ،وهذا يمكن الفيلسوف العربي ان يساهم في صنع تاريخ البشرية ، ومن خلال اندماجه في تاريخ الفلسفة الغربية و هو ماعبر عنه زكي بقوله : » لمن أراد ان ينظر الى الأمور نظرة جادة و حازمة (...) الجواب الواحد الواضح هو ان نندمج في الغرب اندماجا في تفكيرنا وأدابنا و فنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا الى الدنيا (...).«[3]؛ واضح ان "زكي " يفهم الفلسفة من خلال ربطها بالاتجاه العلمي التجريبي فهو يحاول ان يرتقي بالفلسفة الى مستوى العلم وقضاياه ويحررها من قضايا الدين و الاخلاق ، انه مؤمن ان العقل الغربي هو العقل القادر على فهم الوجود الإنساني و ابعاده المختلفة خاصة ما يتعلق بالمعرفة يقول : » انما اناصر المذهب

[1] زكي نجيب محمود ، خبة العبط ، دار الشروق ،القاهرة ،مصر،ط 7،1947،ص145.
[2] زكي نجيب محمود ، خرافة الميتافيزيقا ،الانجلو المصرية ، القاهرة ، مصر،1952، ص3.
[3] زكي نجيب محمود ، شروق من الغرب ، الانجلو المصرية،القاهرة ،مصر،1951،ص223.

الوضعي المنطقي الانني مؤمن بالعلم »[1] ؛ لاشك ان" زكي نجيب " ادرك ضرورة التغيير لتجاوز الأوضاع التي خلفها الفكر العربي القديم (فكر القرون الوسطى) الذي ساهم في انغلاق العقل العربي طيلة قرون ،التي كانت بدايةً مع "ابي حامد الغزالي " (1058-1111) عندما الف كتاب"تهافت الفلاسفة" ، الذي يعد " بمثابة الرتاج الذي اغلق باب الفكر الفلسفي في بلادنا فضل مغلقا مايزيد عن سبعة قرون ولم ينفتح الا في منتصف القرن الماضي نتيجة لحركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية العربية من كل ارجائها فنشأ علم ،و نشأ فن وتجدد الادب و تجددت الفلسفة "[2].

إن " زكي " لاينكر على العقل العربي قدرته على التفلسف و الابداع ، وهذا ما نجده في بعض اعماله مثل (تجديد الفكر العربي 1970) و(المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري 1971) ؛في هذه الاعمال نلمس تغير موقف المفكر من تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة نتيجة تنامي الحركة الفكرية في العالم العربي ، فاتجه الى البحث عن آلية من خلالها يحدث الحوار مع الثقافتين (العربية و الغربية) وهذا الموقف الجديد ، يشكل تقدما بالنسبة الى موقفه السابق ، الذي انحصر في تقديس "الوضعية المنطقية " .

ورد "زكي نجيب محمود " سبب انبعاث الفكر الفلسفي ، الى تنامي الفلسفات العقلانية التي حررت العقل من قيود (النص المقدس) لأنها حاولت التأسيس لنهضة عربية حديثة يقول:»على أساس من منطق العقل ، بدل ان يركنوا الى عاطفة القلب وحدها[3]« والحركة العقلانية لها مظهران »الأول اغترف من المدينة الأوروبية ، والثاني جبار نحو إعادة التراث العربي القديم مصحوبا بدافع عقلي يحاول ان يبرر له مكانا من ثقافة العصر الحاضر وفكره« [4]

هذا يعني ان انبثاق فكر فلسفي صحيح وقيام نهضة عربية مشروط بمدى ذيوع فكرة الحرية والتعقيل في كل مظاهر حياتنا العربية ، انها دعوة لتحرير العقل من كل القيود ، وفتح باب

---

[1] زكي نجيب محمود ، قشور و لباب ، مكتبة الانجلو المصرية ،القاهرة ،مصر،ص161.

[2] زكي نجيب محمود ، من زاوية فلسفية ،دار الشروق ، ط 1 ،بيروت ، لبنان ، 1977، ص5.

[3] زكي نجيب محمود ، قشور ولباب ، مرجع نفسه ، ص161.

[4] زكي نجيب محمود ،قشور ولباب ،المرجع السابق ، ص152.

الحرية للتفكير الفلسفي ، لتقوم الفلسفة بدورها وهو بث الوعي وعقلنة الوجود الإنساني هذه الرسالة قد حمل لواءها مجموعة من المفكرين يقول : » هواة يتناولون الأمور تناولا فلسفيا دون ان يتخذوا من الفلسفة ذاتها موضوع دراسة متخصصة «[1] ؛و "الهواة" منهم الذي عمل على بعث التراث الإسلامي أمثال " جمال الدين الافغاني " و " محمد عبدو "و " عباس محمود العقاد " وغيرهم ومنهم من عمل على تجديد القيم الثقافية ، وتبني الثقافة الغربية أمثال "طه حسين " و" احمد لطفي السيد ".

ورغم هذا الموقف الذي اتخذه " زكي نجيب محمود " من العقل العربي ، الا انه لم يعد من بين الذين ينفون إمكانية وجود فلسفة عربية معاصرة حقيقية ، فلسفة مبدعة ، ويبرر هذا الغياب ويردهـ لعدة أسباب أهمها :

أولا :تدخل السلطة السياسية في الحياة الفكرية ؛ ويعني استبداد السلطة بالراي بممارسة التضييق و الرقابة ، وهذا لم يعد اخطر عائق لأنه يتنافى وطبيعة التفكير الفلسفي الحر[2] الذي يقوم على مقولة الحوار و الجدل و النقد .

ثانيا : خضوع الحاضر لسلطة الماضي ؛ويعني به " زكي نجيب محمود " قراءة الحاضر من خلال منطق الأموات ، فكلما اعترضت الفكر مشكلة معاصرة الا و بحث لها عن حل في نصوص القدماء ، يقول : » هو بمثابة السيطرة يفرضها الموتى على الاحياء وقد يبدو غريبا ان يكون للموتى مثل هذه السيطرة مع انه لم يبق لنا منهم الا صفحات مرموقة صامتة لاتمسك بيدها صارما تجلوه في وجوهنا ...«[3] ؛ ان هذا النص يحمل موقفا من التراث العربي الإسلامي موقفا يجعل من التراث ماضي تجاوزه الزمن ، فاصبح غير قادر على مسايرة متغيرات الواقع و مشكلاته ، لهذا يدعو الى تجاوزه وعدم التقوقع على الذات الماضية .

---

[1] زكي نجيب محمود ،من زاوية فلسفية ، مرجع سابق ،ص7.

[2] زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، ط7 ،دار الشروق ، بيروت ،1982،ص46.

[3] زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ،مرجع سابق ، ص51.

ثالثا : سيطرة التفكير الخرافي على التفكير العلمي ؛ وهذا من شأنه ان يعطل الحركة العلمية في العالم العربي المعاصر ، نتيجة سيطرة الحركة الايمانية ، و محاولة تقديم تفسيرات لظواهر الطبيعة بردها الى قوى خارقة ، هذا العائق قد شمل العامة كما شمل العلماء يقول :» لو اقتصر الامر هذا على سواء العامة لما اخذنا العجب (...) لكن الامر يتجاوز هؤلاء الى العلماء انفسهم ، واي علماء ؟ علماء الكيمياء و الفيزياء و النبات و طبقات الأرض ومتى ؟ في عصرنا هذا ، وأين ؟ في قلب الجامعات ؟...».

ان " زكي نجيب محمود " لايحصر العوائق التي أخرت العقل العربي في هذه العوائق فحسب بل توجد عوائق أخرى أوردها في اعماله المختلفة، ولكن يجب ان لا نفهم من هذا الطرح ان " زكي " ينكر وجود بعض المحاولات لتجديد احداث النهضة ،إلا أن هذه المحاولات لم تكتب لها النجاح ، لأنها لم ترتقى الى درجة ابداع فلسفة حقة متميزة ولعل السبب يعود الى انها اقتصرت على النقل و التقليد يقول : » انما الذي ساد هو النقل عن تيارات الفلسفية في أوروبا و أمريكا ، قد شغلتنا حتى لم يعد امامنا فراغ نفكر فيه لأنفسنا و بطريقتنا الخاصة (...) فما نزل بعيدين عن ان يكون بين أيدينا ما نقدمه الى انفسنا والى العالم ، على انه فلسفة عربية خاصة ، تعبر عما يدور في اخلادنا حيال ما يعرض للعالم اليوم من المشكلات«[1]هذا يعني ان الفكر الفلسفي العربي مازال يعاني من عوائق أخرى.

رابعا : تقليد التيارات الغربية ؛ ولا يقف الحد عند هذا الامر بل يتعداه الى الانبهار والى درجة الشعور بالعجز عن انتاج فكر يرقى الى مستوى انتاج العقل الغربي ، اننا مسكونون بالاخر وننظر لذواتنا من خلاله ،ان هذا الامر سائد في جامعاتنا كما يقول زكي نجيب : »والحق اننا نحن المشتغلين بالفلسفة في الجامعات العربية قد انصرفنا في معظم الحالات الى الدراسات الاكاديمية التي نعرض بها الموضوعات و المذاهب عرضا هو اقرب الى التاريخ منه الى تكوين الجديد المبتكر لقضايانا الفكرية (...) ومن ثم كان لنا في الفلسفة مؤلفات ولكن لم يكن لنا فلسفة عربية «[1]؛في هذا النص يكشف لنا المفكر عن عائق اخر ، لا يقل خطورة عن بقية

---

[1] المرجع نفسه ، ص ص 266، 267.

العوائق السابقة وهو متعلق بطبيعة التكوين الجامعي الذي يقتصر على حشو الأفكار الجاهزة و هذا ما يبرر سيطرة المذاهب الفلسفية الغربية الكبرى على الساحة العربية ، لأنها تجد في الجامعات طريقا للانتشار و السيطرة ، يعد هذا العائق الأخطر الان الجامعات هي التي تعمل على تشكيل الوعي الفلسفي .

إن موقف "زكي نجيب محمود " من تاريخ الفلسفة يمكن تقسيمه الى موقفين :

أ–موقف من التراث الإسلامي : يرى فيه سبب تخلف العقل العربي المعاصر .

ب–موقف من التراث الغربي : ويرى فيه المخرج من مشكلاتنا المعاصرة .

إلا أن " زكي " يعد موقفا مضطربا فمن النقد و النفي الى الإقرار بإمكانية الابداع اذا توفرت الشروط ، ومن رفض الموقف الاتباعي الى تبني الوضوعية المنطقية العقلانية النقدية المنفتحة .

المطلب الرابع : نقد" ناصيف نصار " لموقف الفيلسوفين:

بعد عرض موقف الفيلسوفين من تاريخ الفلسفة ، يتبين لنا الفرق الواضح بين يوسف كرم و زكي نجيب محمود، في التعامل مع النتاج الفلسفي ،فاذا كان الأول حاول بعث " العقلانية القديمة " ورأى فيها المخرج من الوضعية الراهنة ،فان الثاني رأى فيها سبب التخلف والضعف لذلك دعا الى تجاوزها ، لأنها لم تعد قادرة على تقديم حلول لمشكلات الحاضر ، وتبني فلسفات غربية مثل الوضعية المنطقية على اعتبار انها تنظر للواقع من زاوية علمية ولا تصادره ولكن كيف ينظر " ناصيف نصار" الى هذه المواقف ؟

أ–ان الموقف الذي تبناه" يوسف كرم " يرى فيه نصار انه لم يستطع التحرر من تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية ، التي تنظر للوجود و المعرفة ، نظرة متعالية مغلقة في التجريد غير قادرة على مسايرة و ملاحقة التطورات و التغيرات المعاصرة ، التي تجاوزت الأسئلة الكلاسيكية المتعلقة بالوجود و المعرفة ،و " يوسف كرم " لا يعده " ناصيف نصار " الممثل الوحيد لهذا الموقف ولكنه اقوى في دعوته للرجوع لفلسفة العصور الوسطى[1] هذه المواقف دليل على

[1] المرجع نفسه، ص ص273 –274.

حضور فلسفة العصور الوسطى في الفكر العربي المعاصر ، ونقد ناصيف نصار ليوسف كرم هو نقد للفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى .

ب–اما موقف " زكي نجيب محمود " فاعتبره " ناصيف نصار " تابعا لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة ، موقف يحاول احداث القطيعة مع فلسفات القرون الوسطى التي أصبحت من الماضي البعيد ، بفعل حركة التنوير التي قام بها العقل الغربي ، موقف ينظر للعقل الغربي على انه عقل متفوق استطاع احداث التجاوز و القطيعة مع التفكير اللاهوتي لذلك اعتبره النموذج لخروج العقل العربي من حالة قصوره ، وينظر للفلسفة الغربية على انها فلسفة اكتشفت الانسان وقدراته على المعرفة ، ويظهر ذلك في تبنيه "للوضعية المنطقية" لحل مشكلات العالم العربي ، و " ناصيف" يقوم بعرض المواقف ثم ينقدها مبينا مواطن الضعف فيها ، ويعمد أحيانا الى مقارنة بعضها ببعض ، وهو ما نجده في هذا النقد ، فهو يرى ان اعمال " يوسف كرم " و" زكي نجيب محمود " هي محاولات للنهوض بالفكر العربي على الرغم من اختلاف المنطلقات ، فاذا كان " يوسف كرم " مدين " لأفلاطون " و" أرسطو" فان " زكي نجيب محمود" يدين " لراسل " " والوضعانية المنطقية " ، بهدف المشاركة الفعالة في" تاريخ الفلسفة " لكن هذه المشاركة، يرى فيها" ناصيف " مشاركة سلبية لاتخرج عن اطار نقل مفاهيم من حقل معرفي الى اخر يقول : »المشاركة الحقيقية في الفلسفة تقتضي الاستقلال و الابداع « .[2]

يرى ناصيف نصار ان النهضة العربية لايمكن ان تحصل اذا استطاع العالم العربي تجاوز هذه المواقف ، الى مرحلة التفاعل الجدلي بين العالمين الإسلامي ، و الحضارة الغربية العقلانية، هذا التفاعل يجعل من العقل العربي قادرا على المساهمة في الحضارة الإنسانية ولن يسهم الا اذا تمكن من تجاوز **تاريخ الفلسفة** واتخذ منه موقف الاستقلال .

والاستقلال لايعني عند نصار محاولة التوفيق بين التيارين المتعارضين ، الان محاولة من هذا القبيل تعطل الابداع الخلاق ، وان خلقت التحرر الظاهري يقول : »الموقف التوفيقي

---

[1] ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ، مصدر سابق ، ص20.

[2] ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ، المصدر السابق ، ص 25.

في الفلسفة يؤدي الى تحرير الفكر جزئيا و ظاهريا فقط ويعطل الطاقة الخلاقة ، لذلك ينبغي تجاوزه نوعيا ، بالالتزام بنقيض الموقف الاتباعي «[1] ؛ان هذا الموقف يتضمن نقدا " لزكي نجيب محمود " عندما يرى بضرورة الانفتاح على عصر العلم و سلطته ، و" نصار " يرى ان "زكي نجيب محمود" لاينطلق من الواقع العربي بل من واقع المجتمعات الغربية المتقدمة التي تنتج المعرفة ، اما العالم العربي فتكاد مشاركته في انتاج المعرفة معدومة ، لأن زكي نجيب محمود حاول احداث حركة تنويرية باقتباس الوضعية وتطبيقها على الواقع العربي المختلف عن الشروط السائدة في الوطن الأصلي للوضعية المنطقية ،ويتقاطع موقف" نصار" من " زكي نجيب محمود " مع نقد علي حرب في قوله :» ... ان موقف زكي نجيب محمود هو موقف انتقائي واعني بذلك انه يقوم على الجمع غير المنتج الذي هو اقرب الى تحصيل الحاصل «[2] ؛وهذا يعني ان " زكي نجيب محمود " لايتعامل مع الموروث الفلسفي تعاملا خلاقا ، لانه لو اردنا تطبيق نماذج غربية مثل" الوضعية " فيجب كما في راي " نصار" ان لايطبق على مجال المعرفة والعلم ، كما هو في الغرب وانما يجب ان تطبق على مجالات مغايرة في العالم العربي ، على قضايا مثل الاخلاق و الدين ، تلك المسائل مازال لها تأثير في الواقع العربي و سلوكيات الفرد ، وبهذا يضمن مشاركته في تاريخ الفلسفة ، بإدخال العالم العربي فيه .

المطلوب من الفيلسوف العربي مراعاة الوضعية الحالية للمجتمع التي تتطلب فلسفة عملية قادرة على إيجاد حلول لمشكلات يصعب تجاوزها ، باستقطاب نماذج غير نابعة من تلك الوضعية ، بل نابعة من وضعية مغايرة تماما ، فالواقع بحاجة جديدة الى فلسفة جديدة في العمل ، فلسفة مستقلة عن تاريخ الفلسفة ، وهذا التجاوز لايتم الا بممارسة النقد الذي ينصب على المفاهيم و التصورات بتحليلها تحليلا منطقيا ، لإحداث الانسجام و التماسك بين القيم للالتزام بها ، يقول " نصار ": » الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على

[1] ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ، مصدرالسابق، ص 28.

[2] علي حرب ، الممنوع و الممتنع (نقد الذات المفكرة)،ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،المغرب 2005،ص277.

الذات وانقطاعا عن الغير و اكتفاء بالنفس ،استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار»[3] ؛ان الاستقلال بالمفهوم" النصاري " يقوم على الانفتاح على الاخر ، اما الاستقلال الفلسفي فيعني به الانفتاح على المنتوج الفلسفي ، واستيعابه نقديا ، نقد من ناحية منطقية واخر من زاوية سوسيولوجية ، وهذا ان يتخذ الفيلسوف موقفا من تاريخ الفلسفة بوعيه والوقوف عند مشكلاته و الدخول معه في حوار جدلي ،ان الواقع العربي بحاجة الى " عقلانية نقدية " للتعامل مع التيارات الوافدة[1] والنقد يجب ان يتوجه للاخر، كما يتوجه للذات ، نقد التراث باعتباره الهوية و الخصوصية ،من اجل إيجاد الاليات للاندماج في روح العصر و المشاركة الفعالة في الحاضر .

والحاجة الى عقلانية نقدية حاجة اقتضتها أوضاع الفكر العربي المعاصر ، لأنه لم يستطع خلق عالم مفاهيمي حديث فعال ، لأنه مزال مدان للعقلانيات القديمة ، مثل عقلانية "ابن رشد" و" ابن خلدون " مما يعني عند "علي حرب " اننا نتعامل مع الحاضر بمنطق الأموات والامر لا يتعلق "بالعقلانية الإسلامية القديمة" لأن العقل العربي انصهر في العقل الغربي ، واصبح عقلا مستهلكا ، يعيش في حالة اغتراب عن واقعه المعاصر ، بفعل عدم استخدامه للعقلانية القادرة على معرفة الوجود .

وضعية العقل العربي الراهنة توحي بحالة التأزم و الضعف ، لا بد من الخروج منها و تجاوزها ، انها حالة قصور مشابهة لحالة العقل الغربي في العصور الوسطى ، والتجاوز يقتضي إعادة احياء "العقلانية الإسلامية "وبث روح الابداع فيها ، لكن هل باستطاعة العقل العربي المعاصر القيام بهذه الخطوة و بعث العقلانية ؟ عقلانية قادرة على التجاوز و الاختراق و الاستيعاب ؟عقلانية قادرة على الصمود في وجه كل الصدمات الممكنة ؟

---

[3] ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ، مصدر سابق ، ص 14

[1] محمود حمدي زقزوق ،الإسلام في عصر العولمة ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، 1999،ص 7.

ان "ناصيف نصار" يدعو الى التحرر من هيمنة " تاريخ الفلسفة " هذا يجعل المهمة امام العقل العربي صعبة لأن الوعي العربي تشكل في ظل " **تاريخ الفلسفة** " ، لكن التحرر ممكن و بشروط أهمها :

تحديد مهمة الفلسفة بتكييفها مع الوضعية الحضارية للواقع العربي الراهن ، كما يجب تقديم تصورات نابعة من الأسئلة التي يطرحها الواقع ، لا من تلك الأسئلة التي تطرحها القرون الوسطى ، وفهم تلك الأسئلة يمكن العقل الفلسفي من استيعابه و الاندماج في التاريخ ويحدد " نصار" السؤال الهام الذي يطرحه الواقع العربي المعاصر ، سؤال يتعلق بالإنسان اما تلك الأسئلة المتعلقة بسؤال المعرفة و الوجود فمطروحة في **تاريخ الفلسفة** وليست أسئلة جديدة يقول : »ان السؤال الفلسفي الأساسي الذي تطرحه المرحلة التاريخية الحضارية الجديدة التي يعيشها العالم العربي اليوم هو السؤال عن الانسان وليس السؤال عن المعرفة ».[1]

ولكن هذا لايعني ان السؤال عن الانسان سؤال جديد في الفلسفة العربية ، وانما هو سؤال لم يكن محوريا في الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى ، وهو مالم ينتبه اليه " زكي نجيب محمود" لأنه لم يكن يعاني المشكلة ، انه خارج الوضعية ، كما لم ينتبه اليه "يوسف كرم" لأنه ينظر للحضارة بمنطق القرون الوسطى ، وهذا دليل على فشل الخطاب العربي ، لأنه لم يستطع التحرر من التراث وهو ما عناه "محمد عابد الجابري" في قوله :»ان الخطاب العربي مافتئ يكرر نفسه ويطرح نفس المشكلة ويدور حول محور ظل دائما هو قطباه : التراث من جهة و الفكر الأوروبي من جهة اخرى»[2].

ان الخطاب العربي المعاصر خطاب لم يستطع التحرر من التراث ، فظل مجرد ناقل و مقلدا وهو ما عبر عنه "طه عبد الرحمان "في قوله : «...ان القول العربي ، ان لفظا

[1] ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ، مصدر سابق ، ص33.

[2] محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ،ط1 ، دراسة تحليلية نقدية ، دار الطليعة ، بيروت ،1988،ص34.

او جملة او نصا ، هو قول المستغرق في تقليد ؟ اما ترى ان المتفلسف العربي لا يصوغ من الفاظ الا ما صاغه غيره (...) لا يكاد يزيد على هذا او ذاك شيئا يكون من انشائه»[1].

من خلال هذه النصوص يمكن القول ان الخطاب العربي المعاصر خطاب انصهر في الاخر مما يعني غياب الفعل الفلسفي الأصيل النابع من الذات ،وللخروج من هذه الوضعية يرى "ناصيف" ان العقل العربي مطالب بإبداع نظرية قادرة على ترجمة الواقع و تجاوز المشكلات بنظرة عقلانية، للوجود الإنساني ككيان فعلي وليس كماهية مجردة ، كما نظرت اليها الفلسفات التأملية القديمة ، والوجود الإنساني يجب فهمه داخل الحركة الاجتماعية والتاريخ يقول : «ان فعل الفلسفة هو نظر في الوجود الإنساني من حيث هو وجود تاريخي»[1].

ان "ناصيف" يجعل السؤال عن الانسان محور فلسفته وهنا يحاول استثمار " تاريخ الفلسفة "، للإجابة عن هذا السؤال ، فإذا كان الانسان المعني هو الانسان العربي فإن ناصيف يحاول ان يرتقي الى الانسان الكوني انسان القيم ،وتحقيق هذا الحلم يقتضي اعتماد " العقلانية النقدية المنفتحة" كمنهج بديل لكل المناهج التي اثبتت عجزها عن استيعاب الواقع العربي منهج بإمكانه استيعاب التراكم المعرفي او التراث المنجر بالنقد ، لجعله يتماشى مع روح العصر و متغيراته و تحقيق ذلك مرهون بجعل » العقلانية النقدية سلوكا اجتماعيا في ضوء ديموقراطية تؤمن بحق الاختلاف و المغايرة «[2]؛أي ان النضج العقلي لا يتم الا بالروح النقدية التي تخلق الروح الإبداعية و التجديد ، فكلما كان هناك مناخ لتحريك العقل بحرية و استقلالية كلما استطاع عقلنة الأمور ،و تجاوز التقليد (النص) وتحرر العقل من تراث يجعله قادرا على التحرر عن الاخر و التفاعل معه نقديا و الدخول معه في شكل حوار نقدي و كشف أسس التقدم و مقولاته و منظوماته و مفاهيمه النسبية في الواقع، تُبيّن أفكار زكي نجيب محمود

---

[1] طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة القول الفلسفي ، كتاب مفهوم و التاثيل ، ج2،ط1، مركز الثقافي العربي ، بيروت ، ص ص 61-62.

[1] ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي ، مصدر سابق ، ص35.

[2] محمد محفوظ ، الفكر الإسلامي المعاصر و رهانات المستقبل ،ط1، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء ، المغرب 1999،ص 122.

ويوسف كرم، بشكل واضح أن الإنتاج الفلسفي في العالم العربي لم يدرك أن النهضة العربية ليست مجرد بعث لحضارة القرون الوسطى، أو امتداداً للحضارة الغربية، وإنما هي وضعية تاريخية حضارية، يجري فيها التفاعل بين الحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الغربية العقلانية،و للنهضة العربية مسار خاص لم يكتمل بعد، وإن شابهت مسارات أخرى حصلت في التاريخ، تظل وضعية حضارية متميزة ينبغي فهمهما في حد ذاتها،ولكن إذا كان الانطلاق من الفلسفة الغربيةمرفوضاً ، لأنه انسلاخ عن الذات، فما هي نقطة الانطلاق التي يجب البدء منها، من أجل بثّ الحياة في الفكر العربي، وتحفيزه على إنتاج فلسفة تنطق العربية وتتحدث عن مشكلات هذا العالم؟ قبل سنوات خلت، قال محمد عابد الجابري في كتابه " نحن والتراث" بأن ما يمكن أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلارشدياً ، وعاد بعد سنوات، ليؤكد الفكرة نفسها في تقديم كتابه ابن رشد، سيرة وفكر؛ فابن رشد، بحسبه هو » نموذج المفكر المطلوب اليوم، وغداً « وهو »المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الإسلامية ومن داخلها»

من خلال عرض موقف "ناصيف" من تاريخ الفلسفة يمكن ان نخلص الى:

ان" ناصيف "يقصد بتاريخ الفلسفة كل نتاج عقلي ،يتعامل مع تاريخ الفلسفة وفق مقولة النقد و الحوار و الجدل وهذا مفهوم التواصل النصاري ،يرفض "ناصيف" التبعية و التقليد سواء للتراث الإسلامي القديم او التراث الغربي الحديث ومن خلال قراءته النقدية لتاريخ الفلسفة اكتشف مدى التداخل بين الفلسفة وباقي النشاطات الإنسانية مما يعطل الفعل الفلسفي و لعل تداخل الفلسفة بالأيديولوجيا من اخطر العوامل و الأسباب التي تساهم في تخلف عالمنا العربي وهذا ماحاول " ناصيف " توضيحه لنا .[1]

[1] محمد محفوظ ، الفكر الإسلامي المعاصر و رهانات المستقبل،المرجع السابق ،ص 124.

المبحث الثاني : التصورات الاتباعية للمثقف العربي :

المطلب الأول :التصور الأيديولوجي:

أ–التصور الايديولوجي : ينطلق البيطار من مسلمة ان المجتمع العربي يعاني على صعيدين فمن جهة يشهد انهيارا تقليديا ، ومن جهة أخرى قصورا في أداء الحركة العربية القومية الثورية وعدم وجود تناسب بين ثورة الحركة العربية القومية و النظريات التي تملكها ، وقد عبر عن هذا الخلل يقوله :» ان مشكلة الحركة العربية القومية هي ان النظريات التي تملكها لاتجاري ثوريتها «[1]، وربما ان الامر كذلك فان الحركة الثورية العربية بحاجة الى فلسفة حياة جديدة تستطيع تغيير الوجود العربي ،تغييرا جذريا لاتكتفي بتحقيق تحولات اجتماعية وسياسية فقط ولن يتأتى له ذلك الا بواسطة أيديولوجيا انقلابية ، ليست بالضرورة راسمالية كما ذهب الى ذلك "فرانسيس فو كوياما" حينما حاول تبرير هيمنة القوى الليبرالية على شعوب العالم حيث صرح قائلا : »ان الديمقراطية الليبرالية هي في الحقيقة خير حل ممكن للمشكلة الإنسانية «[2] ولا هي أيديولوجيا واحدة تضع حدا للصراع الأيديولوجي العالمي كما ادعى "صامويل هنتنغتون" في كتابه "صدام الحضارات "[3] ، انما هي أيديولوجية يتخذ فيها المثقف موقعا محددا ، ويدافع عنها سعيا لنقل المجتمع العربي لحال افضل ، ويضيف البيطار ان كل أيديولوجية انقلابية تفرض نفسها مطلق جديد و ثابت ، وتقوم على مضمون ميتافيزيقي يعتبر حقيقة واحدة ثابتة و مطلقة ،ويستند الى العنف لتدمير المجتمع القديم الفاسد وبناء المجتمع الجديد ،لذا فقد دعا الى دعم الحركة العربية الثورية لتنتصر على اعدائها داخل الوطن و خارجه وذلك بدراسة الانقلابات التاريخية كإحدى الطرق لدفع الوعي العربي الثوري ، وتكون مهمة المثقف دراسة و تحليل الأسباب و العوامل المؤدية الى تلك الانقلابات ، ودراسة مدى إمكانية نجاحها في ظروف معينة ،آخذا بعين الإعتبار العوامل الداخلية و الخارجية على حد سواء وقد كتب

---

[1] نديم بيطار ، الأيديولوجية الانقلابية ،ط1، بيسان للنشر و التوزيع و الاعلام ، بيروت ،2000،ص10.

[2] فرانسيس فو كوياما ، نهاية التاريخ و خاتم البشر ، ترجمة حسين احمد ، مركز الاهرام للترجمة و النشر ، القاهرة 1993ص 293.

[3] صامويل هنتنغتون ، صدام الحضارات ، ترجمة طلعت الشايب ، سطور القاهرة ، 1998،ص 20.

البيطار في هذا الشأن يقول : »اذا اردنا ان نحقق ما يمكن ان نسميه بالانقلاب العربي وجب علينا ان ندرس علميا حقيقة الانقلاب في التاريخ ، و العناصر التي تتألف منها والمنطق العام الذي يسودها فنطيعه و نعمل بوحيه «[1] وهذا سيعود في نهاية المطاف الى تعدد الأيديولوجيات في علاقة متداخلة و متناقضة أحيانا ، متفاوته من حيث الظهور و التبلور متباينة من حيث الوزن و التأثير في حياة الجماعات و الشعوب العربية ، حيث ان كل فكرة أساسية تتبناها جماعة معينة و تستخدمها في تحديد ممارستها الاجتماعية ،ويكون لها انصار من العامة و دعاة من الخاصة .

ب–نقد التصور الأيديولوجي : اقر " نصار" بحتمية الأيديولوجية في اية حركة اجتماعية وتاريخية ، وبضرورة دراسة الأيديولوجية الانقلابية التاريخية الكبرى للاستفادة منها في التحولات المقبلة ،الا انه يرى ان هذه الدراسة لاتقود في النهاية الى ابداع أيديولوجية انقلابية تكون نموذجا ،لأن كل أيديولوجيا انقلابية تنشأ من رحم الظروف الاجتماعية الخالصة ، لذا فقد انتقد نظرة " البيطار "التي لم يشر فيها الى الفارق الدقيق بين الأيديولوجية و الفلسفة ، اذ نجد في تاريخ العلاقة بينهما ،ان الفلسفة غالبا ما تمهد للأيديولوجية الانقلابية ، كما ان فلسفات كبرى كونت فلسفة اجتماعية انقلابية دون ان تتحول الى أيديولوجية انقلابية كما هو حال فلسفة افلاطون وذلك ان :»الفيلسوف يفكر على مستوى ، والأيديولوجي على مستوى اخر واجتماع النظر الفلسفي والتفكير الأيديولوجي في تأليف مفكر واحد لايلغي التمايز بينهما»[2].

من هذه الزاوية يكون المثقف في علاقته مع السلطة ذو تفكير أيديولوجي ، وهو ما ينتج مثقفا للسلطة و مثقفا ضد السلطة بناء على الفكر الأيديولوجي الذي ينتمي اليه ، فيصبح المجتمع بمثابة كيان و منبت للفكر الأيديولوجي ، اين يستمد هذا الأخير قضاياه من مشكلاته

[1] نديم البيطار ، الأيديولوجية الانقلابية ، المرجع نفسه ،ص 57.

[2] ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ،المصدر السابق ،ص52.

السياسية و الأخلاقية و الاقتصادية و الروحية [1]، فتسقط الفلسفة من قبضة الأيديولوجية وتفقد قيمتها كتفكير عقلي حر ، لذا فلقد دعا الى ضرورة عقلنة الأيديولوجية.

يبدو اذن رفض المثقف الأيديولوجية ، دعوة صريحة الى ضرورة التعالي و السعي لتغيير الواقع العربي ليس من نظرة ، ايديولوجية ضيقة تخدم فئة على حساب فئات أخرى وانما استنادا الى مبدأ تفاعل الفكر مع الحياة خدمة لكرامة الانسان وسعادته ، وسعيا الى نظام كوني يخدم كل فئات المجتمع دون اقصاء او تحيز .

يرفض " نصار" المثقف الديني الذي ينطلق من احكام مسبقة ، وينظر الى مشكلات المجتمع وحلولها نظرة دينية بعيدا عن النظر العقلي المبني على التحليل و النقد ، كذلك يتخذ الموقف ذاته في تصور الأيديولوجيا امر غير متاح على المدى القريب وانها تتشكل تباعا وبأشكال مختلفة :» الأيديولوجيا محتفظة بأشكال كثيرة من الوجود و التأثير و الحضور في مختلف اقطار العالم وفي العلاقات الدولية ، و حيثما ينتهي شكل يتكون شكل اخر ».[2]

الا انه يلح على الطابع الضيق للنظرة الأيديولوجية مقابل النظرة الفلسفية ،وفي هذا السياق يعرض لموقف المفكر السوري " نديم البيطار" في نظرته الى الأيديولوجية من خلال كتابه "الأيديولوجية الانقلابية"، وما ينتج عنها من خضوع العقل لتأثيرها فيحجب عنه الحقائق ويتم معالجتها بأسلوب منغلق غير منفتح على العقل ، ثم يقوم بنقد هذه النظرة بأسلوب يدعو بشكل صريح الى تجاوزها في تفكير المثقف وفي علاقته مع السلطة .

المطلب الثاني :التصور الديني

في سياق تناوله للعوائق التي تقف في طريق الاستقلال الفلسفي ، وبناء فكر حر غير تابع ولا مقلد ، يعرض " نصار" لفلسفة السياسة عند الفقهاء و المتكلمين ، خصوصا اذا علمنا ان طبيعة النصوص التي تصدر عن هؤلاء تستند الى الالتزام بالعقيدة ، وتتأثر بالموقع الذي يعيش فيه تجاه الدولة : » فالفقيه او المتكلم يفكر في السياسة من خلال التزامه بالعقيدة

[1] ناصيف نصار ، الأيديولوجية على المحك ، المصدر السابق ،ص11.

[2] ناصيف نصار ، الأيديولوجيا على المحك ، دار الطليعة ، بيروت ،1994،ص5.

القرآنية ، ومن خلال موقعه في الدولة التي يعيش فيها و موقفه منها[1]« ، وهذا ان دل على شيء ،فإنما يدل على ان تفكير المثقف الديني ليس تفكيرا حرا ، وانما هو نابع من عقيدته الايمانية ، علاوة على ان المنطق المتحكم في تفكيره بالغ التعقيد و متعدد الجوانب .

أ–التصور الديني: ويمثله العديد من المفكرين ومنهم المفكر العربي " أبا العلى المودودي " **(1903،1979)** الذي يعد أحد اقطاب الفلسفة السياسية و الدينية الإسلامية لإسهاماته في الفكر السياسي ، ودراسته لأهم القضايا الجوهرية في الفلسفة السياسية مثل مسألة الحكم ومسألة السيادة و غيرها ، ان الكتاب و السنة هما مركز الدائرة التي يستمد "المودودي" منهما أفكاره و نظرياته ، لذلك فهو يقف على ارض صلبة ، ويتحدث بمنطق الحق ولسان الشرع فعندما دون مسودة الدستور الإسلامي القران ثم السنة ثم اعمال الخلفاء الراشدين وأخيرا مذاهب المجتهدين ،اما فيما يخص السلطة فإننا نجد المودودي يعبر عن مصطلح السلطة بكلمة الحاكمية و يقسمها الى نوعين : "حاكمية الله العليا المطلقة " و "الحاكمية الشعبية المقيدة " وهي التي للإنسان بمنطق الخلافة في الأرض ، اما حاكمية الله القانونية فهي لله وحده ولا حق لأحد فيها ، فهو يقول في هذا النوع : »الحاكمية بكل معنى من معانيها الله تعالى وحده فانه هو الحاكم الحقيقي في واقع الامر ولا يستحق ان يكون الحاكم الأصلي الا هو[2] « وهذا يعني انه لم يأخذ فكرة الديمقراطية بمفهومها "حكم الشعب للشعب "، ولم يرفضها كاملة و انما نادى بأن الحكم لله مع تقدير مفهوم الديمقراطية او البيعة او التشريع الإلهي ، قائلا في هذا السياق »ان النظام السياسي ليس ثيوقراطيا (أي ديني)خالص ، وليس ديمقراطيا « ولقد تحدث المودودي في قضايا سياسية إسلامية غاية في الأهمية أهمها الحاكمية ، كما تحدث عن اختصاص الحاكمية با لله عز وجل فناقش الحاكمية القانونية على انها مصدر التشريع ثم ناقش الحاكمية السياسية ، واستبعد نهائيا لأي بشر مخلوق حق في الحاكمية ، وهاجم

---

[1] ناصيف نصار ، مطارحات للعقل الملتزم ،في مشكلات السايسة و الدين و الأيديولوجية ،دار الطليعة ،للطباعة و النشر بيروت،ط1،1986،ص 40.

[2] أبا الأعلى المودودي ، تدوين الدستور الإسلامي ، ضمن مجموعة عنوانها ، نظرية الإسلام ، وهديه في السياسة و القانون ترجمة محمد عاصم الحداد ،الحكومة الإسلامية ، طبعة القاهرة ،ترجمة احمد الريس، 1969 ،ص 22.

حاكميه الجماهير الديمقراطية، من هنا نلاحظ انه اعتبر النظرية السياسية في الإسلام تنزع السلطات كلها من الافراد جميعا وليس للمفكر او المثقف سوى الالتزام بحاكمية الله ، ولا يحق له النشاط الا في اطار الكتاب و السنة ، ولا حق في الحاكمية لفرد او اسرة او طبقة او حزب ...

يقول : » وان الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام ، ان تنزع جميع سلطات الامر و التشريع من ايدي البشر ، متفردين و مجتمعين ، ولا يأذن لاحد منهم ان ينفذ امره في بشر مثله فيطيعوه ، او ليسن قانونا لهم فينقادوا له ويتبعوه ، فان ذلك امر مختص بالله وحده ولا يشاركه فيه احد غيره «[1].

ان الخصائص الأولية للدولة الإسلامية عند المودودي ثلاث هي :

- الأولى : تفيد ان السلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده ، والذين من دونه في هذه المعمورة انما هم رعايا في سلطانه العظيم .
- الثانية : تفيد ان ليس لأحد من دون الله شيء من امر التشريع ، ولو اجتمع كل المسلمون ما استطاعوا تشريع قانون .
- الثالثة : تفيد ان الدولة الإسلامية لا تؤسس الا على القانون الذي جاء به الشرع الرباني مهما تغيرت الظروف ،وهكذا فهو ينفي صفة الحاكمية عن البشر ، فهي صفة لا تكون الا لله ،يقول: «ان الحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده ، فالقران يشرح عقيدة التوحيد شرحا يبين ان الله وحده لاشريك له ، ليس بالمعنى الديني فحسب ، بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك »[2].

ب–نقد التصور الديني : ان التصور الديني لعلاقة المثقف بالسلطة ، يلغي تماما صوت العقل و يبقي في المقابل عن صوت الدين ، الذي تتخذه السلطة السياسية لاحقا كأداة في خدمتها و تحقيق أهدافها ، ولقد حذر "نصار" من خطورة اسكات صوت العقل بداعي الدين ، و في

---

[1] أبا الأعلى المودودي ، الحكومة الإسلامية ، المرجع السابق ،ص 116.

[2] المرجع نفسه،ص73.

المقابل عن ضرورة الاستقلال الفكري ، وافضل حل لهذه المشكلة هي ربط الديمقراطية بالعلمانية ، فأي دفاع عن الفلسفة الديمقراطية يكون متبلورا من دون ربطه بالعلمانية [1].

لأن الديمقراطية تفترض وجود شعب واحد يفكر ويسلك سياسيا تماما مثلما يتصرف الفرد الواحد تجاه نفسه ، أي بإرادة عاقلة لاتعرف سلطة اعلى منها شأنا ، واذا كان الأمر كذلك فان وحدة الشعب لايمكن ان تتأسس على وحدة الدين ، لأن الشعب لايمكن ان يتنازل عن سيادة الإرادة العاقلة ويبقى شعبا بالمعنى السياسي، فحيثما يكون الشعب متعدد الانتماءات الدينية والمذهبية تظهر حاجته الماسة الى انتماء اعلى هو سلطة العقل ، التي بواسطتها يدرك وحدته ليكون أساس بناء الدولة [2].

المطلب الثالث : التصور العصبي

تناول الفكر العربي و الإسلامي مشكلة السلطة من حيث النشأة و الاستمرار و المآل و تراوحت مواقفهم بين الدعوة الدينية لدى أنصار الدولة التيوقراطية ، و أنصار القوة والغلبة والعصبية ، كما هو الحال لدى ابن خلدون ، إضافة الى أنصار الأيديولوجية خصوصا في الفكر العربي المعاصر ، وقد عرضت في هذا المقام لموقف ابن خلدون ونظرته للدولة ، من حيث ان هذه النظرة كانت محل نقد من قبل ناصيف نصار ، ورغم اقراره بخصوصية الفكر الخلدوني في مجال السياسة التي تدل على غنى عبقريته [3]، الا انه يرفض كل اشكال الحكم العصبي لأسباب مختلفة ، منها على الأخص تحديد دور الفعل الفلسفي و تقييد العقل بحتمية الصراع القبلي ، فكيف ينظر ابن خلدون الى مشكلة السلطة ؟

أ-التصور العصبي: لقد تناول ابن خلدون مصطلح السلطة باعتباره عنصرا من العناصر المشكلة للدولة و المتمثلة في : الإقليم و السكان و السلطة ، وهو يؤكد في عنصر السلطة

---

[1] احمد عبد الحليم عطية (واخ)،طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)،المرجع السابق،ص38.

[2] ناصيف نصار ، مطارحات للعقل الملتزم ، في مشكلات السياسة و الدين و الأيديولوجية" دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ،ط1 ، 1986،ص 85.

[3] ناصيف نصار ، مفهوم الامة بن الدين و التاريخ ،ط5، دراسة في مدلول الامة في التراث العربي الإسلامي ،دارامواج للطباعة و النشر والتوزيع بيروت ،1995،ص 124.

ان السلطان هو المالك للرعية ، والقائم في امورهم و هو صاحب السلطة و السياسة[1] ، كما أشار الى وجود نمطين من الوظائف الخاصة بالدولة هما : النمط الخلافي والنمط السلطاني وكل منهما درسه ابن خلدون مستقلا عن الاخر ، رغم اعتقاده بتداخلهما منذ انقلاب الخلافة الى الملك السياسي ، حيث اندرجت رسوم الخلافة ووظائفها في رسوم الملك و السياسة في سائر الدول لهذا العهد ، فكأن ابن خلدون يريد القول بأن الوظائف الخلافية وان مارستها الدولة في الماضي الا انها لم تعد تمارسها في عهده ، وان جميع الوظائف و السلطات قد هيمنت عليها السلطة التنفيذية في النظام الوضعي ، وبعد تعرضه لدراسة الدولة و تطورها يخلص الى الحديث عن أجيالها الثلاث ،و خصائصها ومن بين خصائص الجيل الأول وهو جيل البداوة ان الافراد هنا كلهم يتميزون بالمشاركة في السلطة السياسية ، وفي الجيل الثاني ينمو الوعي عندهم بالسلطة لانتقالهم من البداوة الى الحضارة ، ثم الى مفهوم السلطة السياسية حسب ابن خلدون ينشأ في الجيل الثالث ومن الؤكد انه قد تطرق في المقدمة الى مسألتين هامتين تتعلقان بنبوة الرسول صلى الله عليه وسلم و قيادته للمجتمع الإسلامي الأول ، هاتان المسألتان هما : السلطة النبوية والاستخلاف مؤكدا وجود علاقة ضرورية بين النبوة و العصبية من جهة ، ومن جهة أخرى فانه يؤكد ان الدولة لاتنشأ الا بنشوء العصبية لأن مزاج الدول انما هو بالعصبية وهكذا فالنظرة الخلدونية تؤكد بأن الرسول اذا توفر على نبوة في عصبية فبإمكانه ان ينشأ سلطة دينية و سياسية معا ، على اعتبار ان العصبية المنشأة للدول قد تحولت عند"ابن خلدون" الى مفهوم سياسي ، فالعصبية و النبوة و الدولة كل مترابط و متكامل وان انبثاق سلطة دينية وسياسية زمن الرسول تعود الى كونه قد جمع بين النبوة في شخصه و العصبية في قيادته ، أي انه جمع بين الديني و السياسي لبناء الدولة .

ب–نقد التصور العصبي : واذا كانت نظرية ابن خلدون تطرح أساسا واقعيا ولاهوتيا لشرعنة السيطرة في السياسة: »ويبقى لهذا السبب عاجزا عن تأسيس مفاهيم الدولة و السلطة و الشعب في طبيعة الأشياء، و الانتماء القبلي ليس الانتماء الأساسي الوحيد في دنيا الانسان

[1] علي سعد الله ، الدولة في الفكر الخلدوني ، ط1، دار مجدلاوي للنشر و التوزيع ، عمان ، 2003،ص34.

الاجتماعي«[1]، وان قيام الدولة وبقائها متوقف على قوة العصبية و مدى قدرتها على توفير المال الضروري للجهاز المدافع عنها ، فإن نقد هذا الأساس يطمس حقائق أساسية وعلى رأسها العقل المعياري ، ويؤدي الى تغييب أي بحث نظري في ظاهرة السلطة و يجعلها مرتبطة اشد الارتباط بالعصبية القبلية،ومن جهة أخرى ، فإن تصور ابن خلدون كما يرى" ناصيف نصار " يعالج مشكلة السياسة معالجة واقعية دون الاهتمام بالعامل الرئيسي ، في إنتاج المعرفة و هو الإنسان ،وبذلك يكون قد أفقر تصور الفلسفة التقليدية عن الإنسان ، ذلك ان التفكير في إنقاذ العقل وعدم الإهتمام في الوقت ذاته بالوجود العاقل ، سيؤدي في نهاية المطاف الى عدم القدرة على الإحاطة بأبعاد الوجود الإنساني الاجتماعي : » ولو بذل ابن خلدون جهداً أكبر في التفكير في قضية حدود المعرفة و قدرة الإنسان ، لأمكنه الإتجاه من خلال نقده للعقل النظري نحو البحث عن فلسفة متكاملة للوجود الإنساني »[2].

يبدو من نقد " نصار" لفكر ابن خلدون حول تصوره للدولة و الصراع على السلطة ، أنه يرفض هذا التصور لأسباب متعددة ، وعلى راسها تحديد دور المعرفة العقلية ، و تقييد حركة الفكر بالتصور الديني أحيانا ، وبحتمية الصراع القبلي أحيانا أخرى ، ورغم أنه لايقر بأن نقد التصور الأيديولوجي سوف يفضي في النهاية الى القضاء عليه في تاريخ الإنسان الاجتماعي ، إذ قال : » إن الدراسة التحليلية النقدية للنظرة الأيديولوجية الى التاريخ لاتهدف ولا يمكن ان تهدف إلى إلغائها «[3] إلا أنه يلح في المقابل على ضرورة إخضاعها للنظر العقلي ، حتى يكون تأثيرها السلبي أقل وطأة ، وربما توظيفها لصالح العام.

تشكل المقالات التي ينشرها ناصيف نصار في المجلات و الجرائد وجها من أوجه حضوره الفلسفي و الثقافي وما ينشره في مجلة "المنبر" الباريسية في شتاء عام 1988 تحت عنوان "مقالات في نقد التعصب * كدليل على هذا التوجه الذي يجمع بين الإحكام النظري

---

[1] ناصيف نصار ، منطق السلطة ،مدخل الى فلسفة الامر ،ط2،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، 2018،ص 391.

[2] ناصيف نصار ، الفكر الواقعي لإبن خلدون (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته و معناه)،ط 2، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ،لبنان ،1985، ص 356.

[3] ناصيف نصار ، الفلسفة في معركة الأيديولوجيا ، مصدر سابق ، ص 216.

وبين الوضوح اللازم لتقريب الفلسفة من الفهم ، وليس تناول التعصب من زاوية نقدية أمراً مستغربا بالنسبة لمشروع نصار العقلاني و التحرري و الإنساني و الكوني ...

المبحث الثالث: التعصب و التواصل الفلسفي

المطلب الأول : مفهوم التعصب وعلاقته بالفلسفة

أولا –مفهوم التعصب:

أ–التعصب لغة: التجمع ولكنه لا يعني التجمع الحسي بل التجمع المعنوي ، وبالتالي فهو شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من العصبة التي ينتمي اليها بل هو استعداد دائم في نفس الوقت يدفعه الى تجسيم هذا الانتماء الى العصبة بفنائه فيها فناءا كليا ، إن الفرد في هذه الحالة يفقد شخصيته بل فرديته ،ويتقمص شخصية العصبة .[1]

وحسب "عبد الغني مغربي" فكلمة العصبية كلمة عربية الأصل ،مشتقة من لفظ "عصب" الذي يعني حرفيا :ربط ،تجمع ،شد ،أحاط،اجتمع ... ثم أن عدد من الكلمات المشتقة من نفس الأصل تتضمن نفس الفكرة :عصب (جعل شخصا على رأس حزب) ،تعصب (عصب راسه بعصابة ،كان متعصبا) إنعصب (اصبح قاسيا)،عصب (عمامة) ،عصب (نخبة قبلية) عصابة (جماعة من الرجال) ...الخ [2].

ب–التعصب في الاصطلاح : يتضح من هنا ان العصبية هي رابطة تعمل على الجمع بين افراد الجماعة الواحدة ذات صلة دموية او صلات جوارية ، تجمعهم تلك الرابطة في أوقات الشدة وهذا ما يؤكد عليه "ابن خلدون" في قوله :» وذلك ان صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى واهل الارحام ان ينالهم ضيم ، وان تصيبهم

---

[*] هذه المقالات نشرت في كتاب جماعي عنوانه "أضواء عن التعصب " الصادر عن دار أمواج ،بيروت ، لبنان ، عام 1993.

[1] محمد عابد الجابري ،العصبية و الدولة لابن خلدون ،معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،لبنان 1994 ص 168.

[2] مغربي عبد الغني ،الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون ،ترجمة فاطمة الحبابي ،مركز الدراسات الوحدة العربية ،بيروت، لبنان ، 2004،ص145.

هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه او العداء عليه ، ويود لو يحول بينه وبين مايصله من المعاطب و المهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا، فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصيرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد و الالتحام كانت الوصلة ظاهرة ،فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها ، واذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبة الامر المشهور منه ، فرارا من المغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب اليه بوجه »[1].

أما "التعصب fanatisme "فيأخذ في صورة عقيدة دينية أو سياسية متطرفة تتميز بدرجة عالية من الإنغلاق والتصلب، حيث تحتل إرادة الإقناع وتسيطر عليها ويتعارض مفهوم التعصب مع مفهوم التسامح.

يعرف التعصب بأنه : تشكيل رأي ما دون أخذ وقت كاف أو عناية كافية للحكم عليه بإنصاف، وقد يكون هذا الرأي إيجابيا أو سلبيا، ويتم إعتناقه دون اعتبار للدلائل المتاحة ويعني التعصب أيضا الرأي السلبي تجاه أفراد ينتمون إلى مجموعة إجتماعية معينة، حيث ينحو الأفراد المتعصبون إلى تحريف وتشويه وإساءة تفسير وتقدير، بل وتجاهل الوقائع التي تتعارض مع آرائهم المحددة سلفا، فقد يعتقد الشخص المتعصب مثلا بأن جميع الأفراد المنتمين إلى سن معينة أو أصل قومي أو عرق أو دين أو جنس أو منطقة في بلد ما ، كسالى أو عنيفون أو أغبياء، أو غير مستقرين عاطفيا أو جشعون، وقد عرفه بأنه حماس أعمى لعقيدة أو رأي أو مشاعر جارفة نحو شيء ما، وترتبط كلمة fanatisme بكلمة دوغمائيةdogmatic التي تدل على التعصب لفكرة معينة والوثوق فيها ، من قبل مجموعة دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأي دليل ينقضها، وتعنى لدى الإغريق "الجمود الفكري" ، وهي أيضا التشدد في الإعتقاد الديني أو المبدأ الإيديولوجي أو موضوع غير مفتوح للنقاش أو الشك . ويعود أصل

---

[1] عبد الرحمن ابن خلدون ،العبر وديوان المبتدا والخبر في أيام العرب و العجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ،المقدمة ،تحقيق علي عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربي ،القاهرة ، مصر ،1965،ص 226.

كلمة دوغمائية إلى اليونانية ، والتي تعني الرأي أو المعتقد الأوحد الذي يزعم بأن قولا معينا غير قابل للدحض بتاتا .[1]

ثانيا–التعصب و علاقته بالفلسفة :

التعصّب هو فلسفة، هو رؤية للوجود، المتعصّب يعتبر أنه يحوز الحقيقة المطلقة وبما أنه حائز على الحقيقة المطلقة لا يرى داعياً للحوار مع الآخرين[2] ، لأن الآخر في نظره على ضلال مُبين وليس لديه أي شيء يقدّمه له، لهذا فهو مُكتفٍ بحقيقته التي يعتبرها مطلقة ونهائية وجاهزة للرد على كل الإشكاليات وعلى كل الأمور التي تطرأ في السياسة والاجتماع والفلسفة والاقتصاد إلى آخره، المعنى إذاً أن التعصّب هو أن يكون فرد أو جماعة يظنّون أنفسهم بأنهم قبضوا على الحقيقة وغيرهم على ضلال.

التعصّب هو شأن فردي وشأن جماعي، قد يدّعي فرد أنه حائز على الحقيقة المطلقة وقد يدّعي أن جماعته تحوز الحقيقة المطلقة لأن التعصّب قد يكون تعصّباً لإيديولوجيا أو لحزب أو لطائفة أو لمذهب أو لدين، التعصّب ليس شأناً فردياً فقط بل شأن جماعي أيضاً أسباب التعصّب هي اقتصادية، سياسية، اجتماعية متعدّدة، في عالمنا العربي والسبب الرئيس للتعصّب هو انهيار المشروع القومي العربي.

المطلب الثاني :نحو تعصب معتدل جمال الدين الافغاني[3]

يؤكد ناصيف نصار على أن التعصب أضحى ظاهرة مشتدة داخل الفضاء الاجتماعي والسياسي ، و الثقافي العالمي ثم يشير الى أنه في العالم العربي تعاظم أيضا بشكل ملفت من خلال الحركة الإسلامية الأصولية وعليه فإن التعصب أصبح مرادفا للحركة الإسلامية الأصولية ، رغم أن الأمر يتجاوز ذلك إلى جميع الحركات الاجتماعية و السياسية و الثقافية

---

[1] محمد عابد الجابري ،العصبية و الدولة لابن خلدون،مرجع سابق ،ص 169

[2] مرجع نفسه، 199.

[3] هذه المقالات نشرت في كتاب جماعي عنوانه "أضواء عن التعصب " الصادر عن دار أمواج ،بيروت ، لبنان ، عام 1993.

فناصيف نصار يؤكد على ضرورة تفادي أنواع التعصب ، لأن تقدم البشرية ليس فقط غير محتاج إلى التعصب ، بل هو محتاج إلى تجاوز التعصب ، مهما كان موضوعه و شكله وفي إطار المنهج النقدي الذي يعتمده لتبيان أفكاره ، حيث أنه يصل إلى المفهوم انطلاقا من إعلان تهافت الماصدقات المختلفة لأفكار الفلاسفة و المفكرين ، فإن ناصيف وبغاية الوصول إلى ماهية التعصب وموقفه منه ، يعرج على نقص أهم التصورات التي راجت داخل المنظومة الفكرة الإصلاحية الإسلامية من خلال أنموذج التعصب عند " جمال الدين الأفغاني " الذي أراد ان يسمو بالتعصب خارج حدود النقد من خلال إعطائه مفهوما يبتعد عن التقوقع والجود و التخلف نحو مدلول أكثر قبولا ورحابة يتعلق بقيمته في ربط المجموعة ، و الذود على حقوقها وقيمتها فهو بالنسبة للأفغاني »قيام بالعصبية ، و العصبية من العصبة والعصبة تكون من أفراد قوم تربط فيما بينهم رابطة قوية ... وهي رابطة النسب .. ولكن لما كان الأفغاني يريد الدفاع عن التعصب الديني في الدرجة الأولى ، فقد وسع تعريفه للتعصب وجعله شاملا لكل أنواع الترابط بين الأفراد من وجهة التلاحم و الحماية »[1].

وعلى هذا الأساس تصبح أي محاولة للادعاء على العصب هي محاولة مفرغة من محتواها في طل المهمة النبيلة التي يضعها المتعصبون أمامهم ، وهو في الحقيقة فيما يرى نصار طريقة ذكية ليكون التعصب شيئا ذا قيمة بل أمرا ضروريا لكل جماعة او أمة تنتهجه للاتحاد أولا و للدفاع ثانيا .

وهكذا يرتكز الأفغاني على هذا المدلول اللغوي و الإصطلاحي للتعصب لأجل غاية واضحة و هي الدفاع عن التعصب الديني و التأكيد على ان مقارنته بنظيره الجنسي هو أقدس و أعلم و أكثر فائدة ليصل الإستنتاج العقلي للأفغاني إلى تأكيد هذا الأخير : »لانخال عاقلا يرتاب في صحة ما قدرناه فما لأولئك القوم القوم يهذون بما لا يدرون ، أي أصل من أصول العقل يستندون إليه في المفاخرة و المباهاة بالتعصب الجنسي فقط ،وإعتقاده من أشرف الفضائل

---

[1] ناصيف نصار وآخرون ، "أضواء على التعصب " ، ط1 ، كتاب جماعي لمجموعة من المؤلفين ، من أديب إسحاق و الافغاني الى ناصيف نصار، دار أمواج للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1993،ص189 .

ويعبرون عنه لمحبة الوطن ، واي قاعدة من قواعد العمران البشري يعتمدون عليها في التهاون بالتعصب الديني المعتدل و حسبانه نقيصه يجب الترفع عنه ؟[1]« ، غير أن الأفغاني وفي محاولة للدفاع عن التعصب بلا تعصب ، يتحدث عن التعصب البعيد وعن الإستعلاء و الكراهية و الظلم ويطرحه كفضيلة إجتماعية، و كل العيب هو إذا دخل دائرة الإفراط لذلك فإنه مطلوب محمود في ذاته ، ولكن كلما تجاوز حدود الإعتدال كان مذموما لذلك فإن الأفغاني يضع التعصب المعتدل شبيها للوسط الذهبي ، فهو وسط بين المحمود و المذموم ،وهنا يؤكد "ناصيف نصار" بأن هذه المقارنة غير مؤسسة لعدة إعتبارات أهمها :

الوسط الذهبي يقتضي الحديث عن ثلاثة أطراف متمايزة بعناصرها و مياسمها الخاصة فإذا قلنا أن الشجاعة وسط بين الجبن و التهور فهذا يعني أن العناصر المكونة للشجاعة في حقيقتها مختلفة عن العناصر المقومة للتهور و الجبن فالعلاقة ليست تدرجا كميا بسيطا ، بل هذا إنتقال كيفي معقد ، فليست الشجاعة هي القليل من الجبن ، ولا هي قليل من التهور ، ثم إن الأفغاني لم يحدد مقولات خاصة بكل طرف سوى حديثه عن التفريط و الإفراط ، لذلك جاء التعصب المفرط ضمن دائرة و ماهية التعصب .

فالتعصب تعصب سواء أكان معتدلا او ضعيفا او مفرطا ، وعلى هذا الأساس فإن محاولة الأفغاني كما نفهم من موقف " ناصيف نصار "هي محاولة للتأسيس للتعصب الديني مبطنة ، بمقابلته بباقي أنواع التعصب الآخرى كالتعصب الجنسي و أيضا في إعتباره فضيلة أخلاقية متى كان معتدلا ، ولكن الشيء الذي يغيب عن الأفغاني هو أن التعصب المعتدل يظهر كفضيلة بسبب تغلب الجانب الافغاني عن الجانب العدواني، لكن الحقيقية أن التعصب الدفاعي ينهض لمواجهة تعصب هجومي وكلاهما من طينة واحدة » التعصب الدفاعي هو تعصب هجومي منكمش او مكبوت و التعصب الهجومي هو تعصب دفاعي منطلق أو مسيطر، تلك هي جدلية التعصب بين الجماعات أشكالها ودرجاتها الكثيرة ، ولكنها تنكمش تماما في أوج السيطرة لتعصب على آخر «[1] ؛وكأن بنصار ينتهي الى أن أي محاولة لتغليف التعصب

[1] ناصيف نصار وآخرون ، "أضواء على التعصب " المصدرالسابق ، ص 192.

بالفضيلة هي محاولة يائسة، لأن الفضيلة ثابتة في مداها و قيمتها بينما التعصب تتقاذفه عدة تيارات بين الإعتدال والإفراط و التفريط ، تجعلنا نصل إلى فكرة مفادها أن اكبر مجال للتعصب هو ذلك الفكر الذي يتجه إلى تبرير التعصب و الدفاع عنه مهما كان وضعه ، لأن التعصب في حقيقته العميقة هو تحويل الإنتماء إلى جماعة معينة و الإعتزاز بها إلى الإستعلاء أو إنغلاق مصحوب بكراهية الأخرين أو إحتقار لهم .

المطلب الثالث :التعصب بين الفرد و المجتمع

في إطار مماسة الفعل الفلسفي عند ناصيف نصار القائم على الفهم ، و التحليل ، النقد يتحدث عن نوعين من التعصب هما **الفردي و الجماعي** و يؤكد كل مرة على الطبيعة القاسية و المعقدة للتعصب الجماعي ، ويؤكد أيضا بأن التعصب قد يكون بسبب رأي وعادة مايكون فرديا ،وقد يكون بسب إعتقاد وعادة ما يكون جماعيا ،فهنالك الإعتقاد العرقي والقبلي والعشائري و القومي ، والديني و غيرها، وهنالك الرأي الأخلاقي و السياسي و الميتافيزيقي ...

ولعل أهم ما يشير في مسألة التعصب القائم على الإعتقاد ، و المؤدي إلى التعصب الجماعي وهو إرتكازه على وجود و مصلحة الجماعة بعيدا عن أي فكرة ، و الدليل على ذلك أن كثيرا من المتعصبين في أرائهم ليسو متعصبين إلا إنعكاسا لحالة التعصب السائدة في المجتمع الذي ينتمون إليه.[2]

ويستأني "ناصيف نصار" بتلك الخطبة كما سماها التي ألقاها" أديب إسحاق "بعنوان "التعصب و التساهل في منتصف السبعينيات من القرن الماضي" ، عندما كان تفكيره النقدي منصبا و متجها إلى التعصب الفردي لأن تغيير الوضع يفترض دائما تغير الأراء و وجهات النظر الفردية ، ولأن الهدف هو تحرير الفكر مما يعيقه عن التقدم في مسالك الخير و الجمال و الحق ولكن لما كان الرأي يظهر على مستوى الفرد و على مستوى الجماعة ، فإن نقد التعصب من الزاوية الليبرالية التي يقصدها "أديب إسحاق " يصيب التعصب الفردي والتعصب

---

[1] ناصيف نصار و آخرون ، أضواء على التعصب ، مصدر سابق ،ص 195.

[2] المصدر نفسه ،ص ص197،200 .

الجماعي ، وهذا يعني أن التعصب الجماعي هو أقصى ، وأعقد لأنه يقوم على مصلحة الجماعة و على الرأي الموحد للجماعة الذي يتحول إلى عقيدة مقدسة لا يمكن مناقشتها حيث تتجه على العنف و إلى الغلو وإلى الإغراق في إستنكار مايكون على ضد ذلك الرأي حتى يحمله الغلو الى إقتياد الناس لرأيه بالقوة ، يقول نصار : » فالغلو في إعتقاد الفرد ، الصحة في رأيه يؤدي به إلى الإنغلاق و الى محاولة فرض رأيه على الآخرين بشتى الطرق و الوسائل بالقوة عند الحاجة ، ويحمله على منعهم في إبداء آرائهم أو من الإنتصار لها بشتى الطرق

و الوسائل ، والغلو في إعتقاد الصحة في الرأي له قوة الدفع تجاه الآخر توازي قوة دفع الغلو في الإنتماءإلى الجماعة و الإعتزاز بها إلا أن دينامكية التعصب الجماعي أعقد و أقسى « [1].
ويمكن أن نوجز معايب الفرد المتعصب التي تنسحب أيضا على الجماعة المتعصبة فهو لايحب المناقشة لأن رأيه هو عقيدة ، كما أنه يرفض الشك و النقد ، ثم هو يميل إلى مجموعة قليلة من الأراء و الى فرض الرأي فرضا و دحض كل مخالف ، لأنه لا يمايز بين الإعتناق و الأقتناع فهو يجعل من الإعتناق و سيلة للإقناع [2].

إن حديث ناصيف نصار عن مقاومة التعصب ، لا يعني الوقوع في ضده المحمود ذلك أن ما يقابل الفرد المتعصب هو إما فردا مقنعا منفتحا و إما فردا زئبقيا ، و اما الإقناع المنفتح فمفهوم مرتبط بعملية تبني اللأراء و التعامل معها في الحياة الاجتماعية ، ويفترض البحث عن حقيقة ، و يتأسس على المقولة النسبية في الأراء مما يعني الحرية في الإعتقاد و الليونة في مسايرة المجتمع ، في حين أن الزئبقية تعني الموقف المتقلب الذي يتخذه الفرد من الأراء فالزئبقي لايحتكم للقناعة الذاتية ، إنه لا يتمسك بأي رأي ، ومن ملامح هذه الشخصية التلون مما يعني قابلية تعديل الرأي حسب مقتضيات الظروف ، فهو له القدرة على تقبل أي رأي

[1] ناصيف نصارواخرون ،أضواء على التعصب ،مصدر سابق ، ص 201.
[2] مصدر نفسه ،ص ص 206 ،208.

على عكس المتعصب ، وهذا لا يرادف الليونة أو المرونة ، وإنما يبني الثبات على إقناع داخلي برأي معين ، و تقضي بالتعاطي مع الأراء من الخارج [1].

إن الزئبقية لها دور سلبي على الفكر ، فهي لاتقل خطورة على التعصب وعليه فإن أي محاولة لبناء فرد متحرر فكريا و غير متعصب ، وهي محاولة يجب ان تكون مدروسة الغاية منها بناء شخصية قوية و نقدية و متقدمة و مقنعة و مقتنعة ، غايتها الوصول الى الحقيقة عن طريق البرهان العقلي و الحر .

[1] ناصيف نصار وآخرون ، "أضواء على التعصب " مصدرسابق ،ص 205.

الفصل الثاني:

الفلسفة العربية و مطلب الاستقلال

المبحث الأول : الفلسفة العربية من الاستغلال الى الاستقلال

المطلب الأول :في تماهي الفلسفة مع الدين عند ابن رشد

لا يستطيع التحليل بدايةً ، أن يتجاهل عامل التعدّد في أعماله، التي شملت الفقه،والطب والعقيدة، والفلسفة، غير أنّه لا يستطيع، كذلك أن يكسر وحدتها[1] ، وبعد أخذ هذه الملاحظة المنهجية بعين الاعتبار، يتساءل نصار عن الكيفية التي تعاطى بها ابن رشد الفلسفة؟

سيحاول، من خلال هذا السؤال، أن يقارب النشاط الرشدي، في وحدته، وتعدده، من زاوية نقدية.

يرى نصار أنّ مفهوم الفلسفة داخل الشروح الكبرى، لم يُقِمْ قطيعةً مطلقةً بينه وبين مفهومها في الشروح الصغرى، وما ذلك إلا لأنّ المرحلة الوسطى، وهي مرحلة التفكير في العلاقات بين الفلسفة والشريعة، قد أسهمت في تعديله، أو على الأقل في جعل مضمونه أكثر دقةً وتحديداً .

فكيف تصوّر ابن رشد الفلسفة في المرحلة الوسطى من اشتغاله بها؟

إن الفلسفة، في منظور العقل البرهاني لابن رشد،تنصبّ على الموجودات، من حيث هي مصنوعة، ومن حيث هي دالة على الصانع إنّ ما يسعى ابن رشد إلى شرعنته ليس فلسفة متمحورة حول الإنسان في الكون، ولا الفلسفة على العموم؛ بل مفهوم لفلسفة خاصة هي فلسفة الصانع الميتافيزيقية[2]، ومبرّر ذلك أنّ مفهوم الفلسفة لا يمكن أن ينال تسليم الشرع به إلا داخل حقل نظري لا يمكن أن يشكّل استكشافه تهديداً جدياً لأساساته ،وبعبارة أوضح، إنّ الفلسفة تكفّ عن أن تكون ممارسة حرّةً للعقل في بحثه عن العقل والسعادة،إن المفهوم الحقيقي للفلسفة، عند ابن رشد، يتضمّن قدرتها على إثبات وجود الله وعلى هذا النحو، يكون الإلحاد

---

[1] ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)،ط1،دار الطليعة للنشر،بيروت ،لبنان ،يناير،2011،ص15.

[2] المصدر نفسه ص16

مقصياً عن الفلسفة، وما دامت الفلسفة منزّهة عن الإلحاد، فإنّه لا يجوز اعتبارها فعلاً غير مشروع[1].

هذا فيما تعلّق بالفلسفة النظرية، فما القول في الفلسفة العملية؟

لا يبدي ابن رشد أيّ استعداد لوضع مملكة العمل تحت سيادة الفلسفة، بل إنّ الشرع هو من يتكفّل بها بالكامل،عقدياً وفقهياً ، وعلى مستوى الزهديات.

إنّ ابن رشد – حسب نصار –يتمسّك، في **(تهافت التهافت)**، باستراتيجية الدفاع عن الفلسفة في مستواها النظري، بينما يتّخذ موقفاً شديد التضييق على الفلسفة العملية [2]من هنا نفهم سرّ دعوته إلى الاعتراف بعجز العقل أمام بعض الحقائق في الشرع المنزل، وضرورة تقبّل مبادئ الشريعة الثلاثة: وجود الله، ووجود السعادة والشقاء في الآخرة، والمعجزات، وهذه المبادئ التي يرتكز عليها الشرع لتأسيس طابعه المتعالي، موضوعة خارج الشك، والنقاش الفلسفي ومن ثمّ فإنّ الحرية، التي يطالب بها ابن رشد للفلسفة، لا يمكن ممارستها إلا داخل النطاق الذي يرسم الشرع أسواره بصرامة[3] ،وجد ابن رشد نفسه محاصراً أمام الإشكال الآتي:

إذا كان للفلسفة أن تمارس مفهومها بحرية، فإنّها لا تستطيع أن تتجاهل أنّ الشرع المنزل يتكلم، أيضاً ، عن الحقائق الكامنة في مفهومها. فكيف يجب التصرّف، إذاً ، حتى لا يقع التناقض بين الفلسفة والشرع؟

في جوابه عن هذا الإشكال، لا يخرج ابن رشد عن التراث، حيث نظرية التأويل هي الحلّ الأنسب[4].

هذه النظرية كانت قائمة ومطبّقة، على نطاق واسع، في الأدبيات الصوفية، واللاهوتية والغنوصية، وما فعله ابن رشد هو نوع من إعادة بناء مفهوم التأويل، حتى يخدم استراتيجيته ذلك أنّ هذا الأخير قد أناط بالفلاسفة، الذين هم الراسخون في العلم حقاً (أهل البرهان)، دون

---

[1] ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)المصدر السابق ص17

[2] المصدر نفسه،ص19.

[3] المصدر نفسه ،صص20،21.

[4] المصدر نفسه ،ص 23.

علماء الدين التقليديين، صلاحيةَ تأويل الشرع المنزل، وقول ما يريد إبلاغه إلى الناس عن الله وخليقته.

غير أنّه سرعان ما يهدم بناءَه السابق، عندما ينبّه إلى أنّ التأويل اليقيني، الذي ليس إلا الفلاسفة أهلٌ له، لا يجوز، بحال، إبلاغه إلى غير الفلاسفة. والنتيجة أنّ الفلسفة، في نهاية المطاف، لن تصل إلا إلى أقلية صغيرة جداً.

إذاً الحرية، التي يطالب بها الفلاسفة، تشبه حرية السجناء، الذين ينبغي لهم الفرح بوضعهم؛ لأنهم يتمتعون، في سجنهم، بامتياز استثنائي، ألا وهو امتلاك العلم الحق [1] يستخلص ناصيف نصار أنّ ابن رشد ليس فيلسوفَ الفلسفة كوعي بالمدينة، إنّه فيلسوف الفلسفة كوعي عقلي بصناعة العالم ولعلّ التأويل النقدي لابن رشد يُظهر أنّ مشروعه، القائم على العودة إلى الأرسطية الخالصة، لم يكن، في العمق، سوى تعبير أخير عن عملية المحاصرة، التي فرضها على الفلسفة، حتى يمنحها المشروعية،[2] بناء على ما سبق من تبيان لحدود فكر ابن رشد، نتساءل هل ما زالت فلسفته تتمتّع بأيّ راهنية اليوم؟

أنّ من سوء الفهم لفلسفة ابن رشد، ولدورها في التاريخ، أن ننسب إليها مبدأ الفصل بين الفلسفة والدين، اللهم إلا إذا عنينا بالفصل استقلاليةً جدّ محدودة، ومراقبة، تحت سيادة الشرع المنزل،ولكن مع ذلك، وجب الاعتراف بأنّ في أعماق النهج الرشدي يكمن مبدأ أساس يجب أن نحافظ عليه، وأن نوظفه في البحث الفلسفي، وهو مبدأ كونية الفلسفة[3].

المطلب الثاني :اثر ابن خلدون في الفلسفة العربية المعاصرة

ان الحديث عن فكر ابن خلدون، في منظور الحداثة، لا يرمي إلى الكشف عن أسباب جديدة للافتخار بحداثة خلدونية بالمعايير الأوروبية، ولا إلى البحث عن أصول للحداثة الأوروبية في فكر ابن خلدون،وإنّما يرمي إلى التأمل معه في فكرة الحداثة هو حوار إذاً

---

[1] ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)المصدر السابق ،ص26.

[2] المصدر نفسه ،ص ص27،33.

[3] ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)،المصدر السابق ،ص 44.

يحترم الفارق التاريخي بين عالمه وهمومه، وبين عالمنا وهمومنا[1] ولكن كيف نتأمل، مع ابن خلدون في فكرة الحداثة، والحال أنّ لفظة الحداثة غائبة تماماً عن النص الخلدوني؟ وهل يمكن القول إنّ الفكر التاريخي، عند ابن خلدون، يتضمّن وعياً معيناً بالحداثة، باعتبارها تغيراً تاريخياً يفضي إلى ظهور جديد أصيل؟

يقرّر ابن خلدون في **(مقدمته)** أنّ التاريخ يتغيّر باستمرار، وهذا التغير على نوعين: تغيّر بطيء لا يتميّز فيه اللاحق من السابق تميزاً قاطعاً، وتغيّر أعمق وأشمل، لا يقع كلّ يوم؛ بل عبر عملية انتقال من حقبة تاريخية طويلة إلى حقبة أخرى، بسبب تغيّر جذري في المسرح التاريخي[2] على أنّ ميزة ابن خلدون تكمن في كونه لا يكتفي بوصف التغيّر التاريخي، وتميز مراحله، ورواية وقائعه؛ بل يفكر فيه، ويحاول تفسيره، واستخراج الحقائق الكبرى الكامنة فيه. وفي سياق هذه المحاولة، يتوصل إلى إدراك حدسيّ لحقيقة الحداثة، ولكن من دون أن يتّخذ منها موضوعاً للبحث قائماً بنفسه؛ معنى القول السابق هو الاعتراف بقدرة ابن خلدون على تجاوز إدراك التغيّر في التاريخ إلى إدراك أهمية الجديد فيه، بصرف النظر عمّا إذا كان للتاريخ قانون عام يحكم مراحله أو لا، أو غاية عليا يتّجه نحوها أو لا[3] مع الفكر الخلدوني، نجد أنفسنا لا أمام نظرة راديكالية وشمولية إلى التغير التاريخي الكبير، الذي يتّخذ بموجب هذه النظرة، شكلَ حقب طويلة لكلّ واحدة منها أصولها، وفروعها، وحوادثها الخاصة[4] ولكن، هل اكتفى ابن خلدون بحدس فكرة الحداثة في مستوى تحوّلات التاريخ الكبرى فحسب؟

في نصّ ابن خلدون، يتحرّك الوعي على أساس أنّ المعرفة التاريخية تحتاج إلى أن تنتقل من مجرّد النقل إلى تمحيص الأخبار بالعقل، فماذا يعني هذا الانتقال؟

---

[1] ناصيف نصار ،الإشارات و المسالك ،المصدر السابق ،ص ص 39،42.

[2] المصدر نفسه ، ص 45.

[3] ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)، المصدر السابق ،ص ص 55،56.

[4] المصدر نفسه ،ص 48.

يجيب نصار بأنه يعني أنّ فنّ التاريخ يحتاج إلى أن يتحوّل، في مراتب المعرفة، إلى علم عقلي، وشرط الوصول إلى هذا المسعى يمرّ عبر طريق علم العمران، باعتباره علماً مستقلاً ينصبّ موضوعه على قوانين الاجتماع البشري في الماضي والحاضر معاً[1].

حاصل هذا القول أنّ الوعي التاريخي، مع ابن خلدون، يتحوّل إلى علم بالانتقال من مجرّد قبول الأخبار، وتجميعها، وترتيبها في رواية خادمة لغرض ذاتي، إلى نقدها نقداً عقلياً خادماً للحقيقة، وهنا، يصبح النقد ممكناً إذاتحرّك العقل، وأنشأ العلم، الذي يمكن تمحيص الأخبار على أساسه. وإنشاء هذا العلم ممكن؛ لأنّ العقل قادر على استنباط العلوم من مبدأ قابلية حوادث الطبيعة للمعرفة بالعقل[2].

في هذا السياق، يتّخذ من موضوع السياسة العقليةنموذجاً تمثيلياً لما حاول ابن خلدون القيام به، من خلال إخضاع أحد «المناشط» النظرية والعملية لقوانين علم العمران.

تقوم السياسة العقلية، عند ابن خلدون، على حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار،وبعد تحليلٍ لهذا التعريف، يستنتج نصار أنّ ابن خلدون كان مساهماً مبدعاً، في عقله، للسياسة بلغة العمران، والتاريخ، وفي تمسكه بالسياسة العقلية، على الرغم من انحطاط عصره[3]،بيد أن هذه الإبداعية مشروطةتاريخياً، وآية ذلك أنّ السياسة العقلية، ضمن نظام الاستبداد، ليست أرقى ما يستطيع العقل السياسي الكشف عنه إن هو ارتفع إلى منزلة العقل الفلسفي، وليس العقل السوسيولوجي فحسب. ومن هنا، تصبح الحاجة إلى إعادة بناء مفهوم السياسة العقلية تطبيقاً لفلسفة الحق السياسي، وليس لفلسفة الملك، الشيء الذي يقتضي فلسفة حقوقية عامة مشتقة من مفهوم الإنسان الاجتماعي لا يطمس الحرية والمساواة، كما يفعل النص الخلدوني[4]، يرى نصار ان موقف ابن خلدون من

[1] ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)،المصدر السابق ،ص 58.

[2] المصدر نفسه ،ص 73.

[3] المصدر نفسه ،ص ص 77،78.

[4] المصدر نفسه ،ص 75.

الحكمة، ومقدار مساهمته فيها، فبعد إقراره بأنّ مفهوم الحكمة لم يكن من المفاهيم، التي خصها ابن خلدون بالدراسة المفصلة كما خصّ مفاهيم العمران، والعصبية، والملك... يستدرك بالقول: إنّه، مع هذا، ثمّة إشارات عديدة إليها في فصول **(المقدمة)** بصيغ لغوية مختلفة وقبلها في عنوان الكتاب، الذي تأتي **(المقدمة)** جزءاً منه (يقصد كتاب **العبر**)، وما العبرة إلا وليدة التبصر العقلي والخبرة الذكية، ومَنْ يتوصل إليها يستحق بالتأكيد أن يوصف بأنّه حكيم [1] ،وفي الواقع، يمكن فهم تحليلات ابن خلدون كلها، لاسيما تلك المتعلقة بالعمران والعصبية، والملك والصنائع، والملل، والعلوم، والحضارة، وتلك المتعلقة بالدول القائمة في زمنه، من حيث إدراجها تحت مصطلح العبر، بمثابة وجوه من البحث عن الحكمة، ومحاولات لتعيين الحكمة وصوغها في عبارة مقنعة. وبهذا المعنى، يكون هذا المفهوم منتشراً ومتغلغلاً في هذا التأليف كلّه، تارةً في شكل صريح، وتارةً في شكل مستتر[2].

كما يسجل نصار أنّ اكتشاف ابن خلدون علمَ العمران البشري لم يتمّ على أساس قطيعة كاملة مع الفلسفة، كما تبلورت وتطورت في التراث الأرسطي، بل على أساس توظيف جديد لعقلانيتها، وتصورها للكون والإنسان، توظيفٍ يتخلى عن النظر الميتافيزيقي، ويدفع العقل إلى بسط سلطته على التاريخ، بعد أن أكدها في الطبيعيات، والرياضيات، والمنطق[3]

من هذه الزاوية، يؤكد نصار أنّ عقلانية ابن خلدون تثير الإعجاب، من جهة دعوته إلى التحرّر من التقليد، ولكنّها، في المقابل، تثير الانقباض، من جهة تأكيده أنّ فضل علم التاريخ يصبّ، فحسب، في الاقتداء بالماضي. أليس للعقل النظري في التاريخيات سوى هذه الفائدة؟ يتساءل نصار منتقداً هذا الحصر، ليختم هذا الفصل بالتساؤل عن راهنية خطاب الحكمة الخلدونية؛ إذ يسجل أن العودة إلى أصول المشروع الخلدوني، تبيّن نزوعه إلى الشمول التاريخي، ولكن على أساس التمحور حول تاريخ «القطر المغربي» من البلاد الإسلامية.

[1] ناصيف نصار ،الإشارات و المسالك ،من ايوان ابن رشد الى رحاب العلمانية ، المصدرالسابق ،ص 78.

[2] المصدر نفسه ،ص 85.

[3] المصدر نفسه ،ص102.

فهي نظرة تنتظم في دائرتين كبيرتين: دائرة مغربية، ودائرة عربية إسلامية، وما هو خارج هاتين الدائرتين يأتي على سبيل التوسع والاستكمال، من دون أن يجعل منها نظرة شاملة حقاً للتاريخ البشري بأسره ومن هنا، ينبغي التبصّر في محدودية انفتاحه على عصره، وعلى ما سبقه من العصور حتى لا ننسب إليه ما ليس في منطوقه، ولا في مضمونه، وما لا يتحمله من تأويل

فمن جهة الانفتاح على عصره، لا يبدو ابن خلدون مطلعاً على أحوال الشعوب الأوروبية المتوسطة والشمالية، إلا قليلاً ؛ ولذلك لم يحاول أن يدعّم نظريته، في العمران، وفي العصبية، والملك، بأمثلة من تواريخ تلك الشعوب، ولو حاول لما أصاب كثيراً، إلا في بعض الجزئيات المتصلة بتاريخ السلالات الملكية، وممارساتها الاستبدادية؛ لأنّ ثنائية العمران البدوي والحضري لم تتحكّم في تاريخ تلك الشعوب – على افتراض أنها تحكمت – كما تحكمت في تاريخ البربر والعرب[1] ،من هنا، صحّ أن نستنتج أنّ الحكمة النظرية الخلدونية كانت، من حيث الشمول التاريخي، محاولةً لتفسير العمران بصورة تصلح للعصور العربية الإسلامية الفائتة بعد أن دخلت في طور انحطاط شامل، دون غيرها من العصور، مع نزوع إلى التأمل في طبيعة العمران بلغة كونية.

من المؤكد أنّ استيعاب مفاهيم المعاش، والعدوان، والقوة، والتغالب، والعصبية، والملك يمكن أن تقدّم، اليوم، الشيء الكثير، عند محاولة فهم الجدلية الاجتماعية الكامنة في قسم واسع من المؤسسات والممارسات القائمة في المجتمعات العربية، لكنها وحدها لا تكفي، دون أن يكون في ذلك أدنى بخس لمجهود عمل ابن خلدون؛ لأنّه لم يتمكّن من صياغة مفاهيم الطبقة الاجتماعية، أو المجتمع المدني، والإيديولوجيا، والحزب، التي نحن في حاجة اليها كي يصبح وعينا بواقعنا الاجتماعي أشدّ نفاذاً وإحاطة[2].

---

[1] ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)،المصدر السابق ،ص ص 116،115.

[2] المصدر نفسه،ص ص 105،104،103.

المطلب الثالث : ناصيف نصار ومطلب الاستقلال

1- ابن رشد :

أن النظر الى ابن رشد على أنه المنقذ، والملخص، والقدوة، والمثال، يعاني حسب نصار من مشكلة عانى منها ابن رشد نفسه تجاه أرسطو، وهي مشكلة التقديس، فالباحثون العرب، تناولوا ابن رشد على نحوين؛ إما بالانحياز التام له، أو بمهاجمته، وكأنما ينتقمون منه وبعيداً عن التقديس أو المهاجمة، يرى نصار، أن الاقتداء بشجاعة ابن رشد لبعث الفلسفة، لم يعدمُ جدياً اليوم، ولا يفيدنا في شيء، لأن ابن رشد، وإن حاول تحرير الفلسفة، فهو لم يحررها إلا ليدخلها في سجن آخر، كيف ذلك؟ يسجل نصار على ابن رشد، جملة من الاعتراضات المترابطة في ما بينها، يمكن تناولها في أربع نقاط :

-أولها، أن ابن رشد،عرّف الفلسفة على أنها » نظر واعتبار في الموجودات من أجل الوصول الى معرفة الصانع« فأقصى بذلك من صفة التفلسف، كل تأمل في مسائل الكون والسعادة والوجود، لا يهدف الى معرفة الصانع. وهنا، استنكر نصار، إقصاء ابن رشد لكل فكر إلحادي من الفلسفة، في سعيه لجعلها تتوافق مع الدين[1] .

-وثانيها، أن ابن رشد، حصر دور التفكير الفلسفي في تأمل الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقية وأقصاه من التفكير في حياة الإنسان العملية؛ فحين يتعلق الأمر بالسؤال ما العمل؟ يجب أن تتنحى الفلسفة جانباً، وتترك السيادة الكاملة للشرع. ويجب على العقل أن يظل عاجزاً أمام حقائق الشرع مُلزماً بقبول مبادئه الميتافيزيقية، كوجود الله، وجود السعادة والشقاء في الآخرة، وجود المعجزات .

–وثالثها، أن ابن رشد، حصر الفلسفة في أهل البرهان، وحرم منها العامة، ووصف كل برهاني صرح بها، أو عامي سعى اليها بالكفر. وكانت لهذا الحصر عواقب لم تقف، فقط، عند هذه

[1] ناصيف نصار ،الإشارات و المسالك، مصدرسابق ،ص 106.

الحدود، وإنما تعدتها الى منع الفلسفة من التدخل في الفضاء العمومي، أو العمل على بناء مشروع فكري عملي، في بلاد الإسلام .

-ورابعها، أن ابن رشد، بالغ في تبجيل أرسطو، واعتبر أن الحق اكتمل عنده، فكان هذا التبجيل عائقاً حال دونه والإبداع الفلسفي.

إذ يعبتر نصار أن ابن رشد ظل مجرد شارح لأرسطو، يرفع عن نصه الصعوبات ويضعه في متناول فهم القراء، ولمتعدّ الشرح ليصل الى مستوى التأويل. فهو نفسه يؤكد على أن نصوص أرسطو برهانية، والنص البرهاني لا يحتمل التأويل، فجعل بذلك فلسفته بعيدة عن عناء التأويل ولكن بعيدة أيضاً عن روعة الخلق، والإبداع، والاكتشاف.

إن الاعتراف بفضل مفكر ما وإن كان واجباً، لا ينبغي أن يتحول الى عائق معرفي «فلو كان ارسطو قد فهم شعور الاعتراف بالفضل على هذا النحو، لما شق طريقه الخاصة متميزاً عن أفلاطون ومعارضاً له باسم الحقيقة[1](...) ».

2- ابن خلدون :

و بالمثل يرى ناصيف نصار بأن التقدم الذي حققه فكر ابن خلدون السوسيولوجي هو تقدم نحو تكوين انثروبولوجيا اجتماعية شاملة، متسعة لكل العلوم الاجتماعية ومهيأة لاستيعاب النتائج الجديدة التي تسفر عنها البحوث المتخصصة فإذا تجاوزنا هذين الاستنتاجين الصريحين لعالمين عربيين كبيرين إلى البحث انطلاقا من موضوع الأنثروبولوجيا عن ماهية العمران البشري لم نزد عن أن نوكدهما، فإذا كانت الأنثروبولوجيا تركز اهتمامها، على كائن واحد هو الإنسان، و تحاول فهم الظواهر التي تؤثر فيه، فإن علم العمران البشري يعكس هذا الاهتمام بوضوح، ذلك أن الإنسان في فكر ابن خلدون كائن طبيعي اجتماعي تاريخي، تصح دراسته موضوعيا في جميع جوانب حياته الاجتماعية التاريخية، من الجانب الاقتصادي حتى الجانب الديني، مرورا بجوانب السياسة و الأخلاق و العلوم والصنائع، و في جميع أشكال الترابط

[1] ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت، دار الطليعة،ط.2، 1985، ص283.

و التجمع التي تطرأ في مجري التاريخ[2] و ليس مهما هنا أن تكون نظرة ابن خلدون إلى الإنسان راجعة إلى مفترضاته العقائدية و الفلسفية و إلى تحليلاته السوسيولوجية التي تتناول مجتمعات حددت تاريخيا موقفا معينا من التأمل العقلي في الإنسان و العالم[1] ، بل نكتفي بكونه ربط الإنسان بنشاطه و بثمرة هذا النشاط تماما مثلما تتوخى فعله الأنثروبولوجيا اليوم وبين معتمدا على الملاحظة الميدانية أن التغيرات التي تطرأ على الطبقات النفسية الاجتماعية في الطبيعة الإنسانية الثابتة و أن سلوك الإنسان نفسيا وأخلاقيا يتعلق بقدر واسع بنمط معيشته و بالمجتمع الذي ينتمي إليه و أن خصائصه الحيوانية و استعدادته العميقة تتأثر بالطور الذي يجتازه العمران وأن الملكات العقلية و الأخلاقية تنتج من التكرار المتواصل لأفعال تنتقل نماذجها من جيل إلى جيل بالتربية و التعليم، و أن العوائد تلعب دورا في توجيه السلوك تبدو معه كأنها طبيعة ثانية [2] كما بين خصوصا الدور الذي تلعبه العوائد ثمرة الاجتماع ونشاط الإنسان في تطور الملك، فذهب إلى أن العادات و الأعراف والمؤسسات تتغير في الزمان

و المكان بحسب معطيات النظام الاجتماعي الذي تساندە و تتحمل نتائجه[3] و قبل ذلك كله فإن ابن خلدون وعى الفائدة من معرفة الإنسان و الطبيعة البشرية فرأي أنها تكمن في تلبية حاجة موجودة إلى الإدراك، و في العون على تحسين بعض الصنائع المفيدة في الحياة المادية و في تدبير أمور المجتمع و لا يهمنا هنا إذا كان ابن خلدون قد أدرك ماهية الإنسان الحقيقية عن طريق التجربة الواقعية أم أنه كان يحمل تصورا عن الإنسان قبل إبداع علم العمران، بقدر ما يهمنا أنه جعله مركز اهتمامه، فسجل بذلك تقدما على المعرفة التي كانت سائدة في عصره و إذا كان ابن خلدون لم يبلور تصوره للإنسان، بحسب المعرفة المتوافرة لدينا عن الإنسان فلا يجوز لنا أن نواخذه على النقص أو التقصير، و لا أن تنتظر منه فكرا أنثروبولوجيا متسما

---

[2] ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون،المصدر السابق ،ص 284.

[1] المصدر نفسه ،ص 282.

[2] المصدر نفسه ،ص 279..

[3] المصدر نفسه ،ص 279.

بالعمق و الوضوح، كما لو أنه كان يملك معرفة عصرنا لدراسة إنسان و مجتمع عصره، إن نقاد ابن خلدون الذين يتهمونه بالنقص و التقصير و يسمون فكرة بسمة السطحية و الإبهام يرون أن الوجهة التي اعتمدها لم تكن مؤدية إلى البحث عن القيم بل إلى مجال الأنثروبولوجيا العلمية الفسيح[1] و أنها وجهة أنثروبولوجية صريحة، و أن ابن خلدون لم يكتف بوصف الحياة الاجتماعية وصفا تجريبيا، بل حاول ربط وصفه بالمعالم البارزة في الطبيعة و الإنسان، فإذا كانت هذه هي الوجهة العامة التي تنتظم فكر ابن خلدون، فإن ذلك قرينة أخرى على أن علم العمران البشري عبارة عن أنثروبولوجيا.

المبحث الثاني : الابداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر

المطلب الأول :طه عبد الرحمن وعقلنة الفعل الفلسفي

لقد أولى طه عبد الرحمن موضوع الإبداع الفلسفي إهتماما خاصا وعالجه ضمن كتابه: " الحق العربي في الإختلاف الفلسفي"، وخصص له فصلا كاملا، فينطلق طه عبد الرحمن في بحثه لموضوع الإبداع الفلسفي، من السؤال وهو كيف نقاوم موانع الإبداع ؟ لكن قبل أن نجيب عن هذا السؤال، سأضبط في البداية مفهوم الإبداع.

مفهوم الإبداع عند طه عبد الرحمن

أ-لغة: يعني إخراج الشيء الى حيز الوجود، أي إحداث شيء

ب-اصطلاحا: فله عدة معاني، تختلف باختلاف المجال المعرفي الذي يستخدم فيه، ففي "علم الكلام" يعني: " إحداث الشيء على غير مثال سابق " أما في مجال الفلسفة العربية فنعني إحداث الشيء من لا شيء ، وهذا في مقابل الاقتباس فيكون مرادفا لمفهوم: " الإنشاء ، من خلال هذا الضبط لمفهوم الإبداع يتوصل طه عبد الرحمان الى ما يلي : أن الإبداع ثلاثة مدلولات اصطلاحية وهي: "الإبتكار" و "الإختراع" و "الإنشاء"[2] وما يترتب على هذه المدلولات أن الإبداع ثلاثة أنواع وأن العلاقة المنطقية القائمة بين أنواعه هي علاقة تكامل

---

[1] ناصيف نصار ، الفكر الواقعي لابن خلدون ،المصدر السابق ، ص281.

[2] طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،ط2، المركز الثقافي العربي، 2006، بيروت، ص،113-114

،بالرغم من أن هذه الأنواع تختلف فيما بينها وذلك باختلاف مجالاتها الثقافية وأن هذه الأنواع لها مستويات

- أي أنها مرتبة وفقا لمبدأ التدرج » أي من أدناها الى اعلاها، فأدنى دجات الإبداع هو " الإبتكار" إذ هو ابداع الصورة ، يليه " الإختراع " الذي هو ابداع للمادة .
- ثم الإنشاء"، الذي هو ابداع للصورة أو المادة مع صنعه.

فواضح أن معاني الإبداع بحسب مستوياتها أن بعضها أقوى من بعض، ولعل هذا ما جعل طه عبد الرحمان يأخذ بها جميعا ؛ارتأينا أن نأخذ بها جميعا في إنشغالنا بالجواب عن السؤال المطروح، لذا نحتاج الى تنويع هذا السؤال الأول بحسب هذه المعاني الثلاثة، فيصير متفرعا الى أسئلة تقتضي منا الإجابة عنها واحدا واحد،علما أن الأسئلة التي طرحها عبد الرحمان تدور في أساسها حول المدلولات الثلاثة للإبداع أي حول أنواع الإبداع وهي:

1- كيف تفتح باب الإبتكار في ممارستنا الفلسفية؟
2- أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفا مخترعا .
3- كيف تفتح باب الإنشاء في ممارستنا الفلسفية؟ أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفا منشأ ، إن المتأمل في هذه التساؤلات يجدها تتعلق " بالأبداع الفلسفي" والذي يتطلب البحث في أسبابه وشروطه[1] .

المطلب الثاني :محمد عابد الجابري وتجاوز ازمة التقليد

تناولت في هذا المطلب نظرة بعض المفكرين العرب المعاصرين للإبداع الفلسفي، ومن بين هؤلاء المفكرين " محمد عابد الجابري. " الذي أشار اليه في كتابه " اشكاليات الفكر العربي" [2] وخصصها له فصلا كامل، يبحث في هذا الموضوع من حيث: من حيث مفهومه أزمته، وشروط تجاوز أزمته.

---

[1] * السؤال المتعلق بالإبداع الفلسفي، وصيغته، كيف تقاوم موانع الإبداع الفلسفي (المرجع السابق، ص 144).

[2] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990 ص، 53

1: مفهوم الابداع عند الجابري

تعني كلمة ابداع بحسب الحقل المعرفي الذي تستخدم فيه، ففي الحقل الديني ‘تعني "الخلق من عدم أي اختراع شيء لا على مثال سبق[1] "، فالإبداع بهذا المعنى وفي هذا الحقل الديني لا يقال الا عن الاله ،ولهذا فالجدة في الفن والفلسفة لاتكون كذلك الا اذا كانت تحمل شيء من معنى الاكتشاف والأصالة لا تكون أصالة الا اذا كانت علامة على قابلية ذلك الاكتشاف للتعبير عن واقع معطى ذهني او تجريبي، تعبيرا مطابقا[2] ،ولذلك فالحديث عن أزمة الابداع، لابد أن ينصرف الى جانبين معا الجدة والأصالة أو الاكتشاف والقابلية أي المطابقة

2 : ازمة الابداع عند الجابري

فالأزمة عند الجابري هي : " حالة من التدهور والتوقف تصب كائنا ما، ماديا أو فكريا بينما ازمة الابداع فهي : حالة من التوقف والتدهور تصب على صعيد الجدة والأصالة أعني حالة من التكرار والاجترار الرديئتين[3] " ، ومن خلال هذا الضبط لمفهوم أزمة وأزمة الإبداع يتساءل الجابري: أين تكمن الأزمة بهذا المعنى، هل في الفكر كأداة ؟ أم في الفكر كمحتوى وبعبارة أخرى ما الذي يعاني أزمة إبداع أي الافتقار إلى الجدة والأصالة، هل الفكر العربي كبنية عقلية، أم الفكر العربي كبنية ايديولوجية ؟

والجواب الذي قدمه الجابري عن هذا التساؤل هو أن : ازمة الإبداع تعم الفكر العربي ككل كأداة وكمحتوى[4]،اي انها جملة الأفكار والآراء التي يعبر بها الانسان عن اهتماماته وعن مثله الاخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية وأيضا عن رؤيته الانسان والعالم أن الفكر بهذا المعنى هو الايدولوجيا بمعناه الواسع العام الذي يشمل الفكر السياسي

---

[1] محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ، ص 53.

[2] مرجع نفسه ، ص 54.

[3] مرجع نفسه، ص 54.

[4] مرجع نفسه، ص55.

والاجتماعي والفكر الفني والفلسفي والديني، ولا يخرج عن هذا المعنى إلا العلم، لأن العلم كلي لا وطن له.

3 : شروط تجاوز أزمة الإبداع عند الجابري

يرى الجابري أن المهمة الأولى والأساسية المطروحة على الفكر العربي إذا أراد أن يتجاوز، أزمة الإبداع، هي : " تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية " الا أن هذا لن يتحقق في نظره الا بالتحرر، اولا وقبل كل شيء من سلطة النموذج السلف وأليات القياس الفقهي وهذا يتطلب اعادة بناء شامل للفكر العربي كأداة وكمحتوى."
كيف يمكن اعادة الاستقلال التاريخي للذات العربية ؟ وكيف يمكن جعل الفكر العربي قادرا على الابداع على اللانفتاح، انتاجا يتصف في آن واحد بالجدة والأصالة ؟[1]

ان المتمعن في هذه الأسئلة يجدها تطرح في قضية واحدة، قضية اعادة بناء الذات العربية بالشكل الذي يجعلها قادرة على مجابهته تحديات العصر والاستجابة لمتطلباته وفي راي الجابري» إن إعادة بناء الحاضر يجب أن تتم في أن واحد مع عملية إعادة بناء الحاضروذلك بتفكيك عناصره واعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه بصفة تجعله جديدا قادرا على أن يؤسس نهضة، على أن يكون أرضا لأقدام المستقبل[2] معنى هذا أن الإنسان لا يمكن أن يبدع إلا داخل ثقافته وانطلاقا من تراثه.

إن الإبداع بمعنى التجديد الأصل لا يتم الا على أنقاض قديم وقع احتواءه وتمثله وتجاوزه بأدوات فكرته معاصرة تجدد بتجدد العلم وتقدم بتقدمه «[3] ومن ثم فإن أزمة الإبداع إذا نظرنا

---

[1]محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص،51.

[2] مرجع نفسه، ص 62.

[3]مرجع نفسه، ص، 62.

إليها في ضوء معطيات عصرنا لا يمكن تجاوزها حسب الجابري إلا من خلال المواجهات التالية:

-تعميم المعرفة الكافية والضرورية باللغات الأجنبية الحية المعاصرة بين المثقفين في المدارس والجامعات.

–العمل على إعادة قراءة تراثنا قراءة نقدية معاصرة تستوحي المفاهيم والمناهج الجديدة وتوظفها في خدمة الموضوع لا أن يكون الموضوع في خدمتها [1]

–الانكباب المتواصل في تحليل واقعنا والإنصات لإرجاعه ونغماته إلا أن العمل في هذه المواجهات سيكون غير منتج ما لم يكن مرفوقا بجملة واسعة من أجل نشر المعرفة العلمية على أوسع نطاق وبصورة خاصة: » فلسفة العلم أعلى المفاهيم وطرائق التفكير المؤسسة لكل معرفة علمية«.

وهذا وإن كنا نستهلك العلم كمنجزات مادية ونظرية إلا أننا لا ننتجه، والسبب في ذلك يرجعه الجابري الى: " أننا لم نتمكن بعد من إعداد التربية الصالحة لغرس شجرته وليست هذه التربية الا الفلسفة، فلسفة العلم بكيفية خاضعة [2]،ان تحقيق ذلك يقتضي استراتيجية كاملة على مستوى التعامل مع الماضي والحاضر، كما على مستوى بناء المستقبل، وعلى النخبة من مفكرينا أن يقوموا بذلك وبدونهم ، سيبقى الفكر العربي سجين المعارف القديمة يعتبرها على أنها جديدة وسيظل يعاني ليس أزمة إبداع فقط، بل ربما من سكرات الموت وخطرالإنقراض .[3]

المطلب الثالث : ناصيف نصار و الابداع الفلسفي

1–طه عبد الرحمن:

ان الانتقادات الثاقبة التي وجهها ناصيف نصار لطه عبد الرحمن لفكرة ان التاسيس لفلسفة عربية وهم ، وما طرحه في كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" و فكرته عن

[1] مرجع نفسه، ص، 62.

[2] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص، 63.

[3] مرجع نفسه، ص، 63.

"قومية الفلسفة"، وهي فكرة أقل ما يمكن القول عنها أنها بعيدة عن مفهوم نقدي وحر للفلسفة لفلسفة لا ارتباط دينيا أو عرقيا لها.

إن الباحث عن تأسيس فلسفة عربية، هو باحث واهم، والوهم أقصر الطرق إلى التخلف فهو واهم أولا، لأنه يطلب تأسيس فلسفة عربية عبر فك الارتباط مع الفلسفة الغربية، وثانيا لأنه يعتقد أن كل فلسفة ترتبط بهوية قومية محددة، في حين أن الفلاسفة عبر التاريخ كانوا أكبر المفككين لهوياتهم وثقافاتهم من سقراط، مرورا بكانط ونيتشه وانتهاء عند فوكو ودريدا وجيل دولوز، إن ما يدافع عنه طه عبد الرحمن ليس حقا في الاختلاف ولكنه حق التقوقع على الذات والتمترس خلف أقانيمها الواهية، إنه يدافع عن الحقد لا عن الحق وعن الانغلاق لا عن الانفتاح وعن البداوة لا عن المدنية، وهو بعيد أشد البعد في ذلك من رموز الفكر المغربي الذين كانوا رموزا للاختلاف داخل الفكر العربي المعاصر كمحمد عزيز لحبابي وعبد الكبير الخطيبي ومحمد أركون.

محق نصار وهو يبين أن التواصل عند طه عبد الرحمن محكوم من "خارج الفلسفة"، لكن الفلسفة تخاطب الإنسان، وهنا تكمن كونيتها، فأسئلتها تتمحور حول الإنسان ووجوده، أصله ومآله، علاقته بالزمان وبقية البشر، إلخ.. وهي أسئلة تهيمن، حتى لو كان من يطرحها فيلسوف مسيحي ككيركغارد أو ما بعد ميتافيزيقي كهايدغر أو وجودي كسارتر أو يهودي كليفيناس، لأنها فلسفات أو أسئلة لا ترتبط بقومية معينة. وحجاج طه عبد الرحمن بأن كل تفلسف مرتبط بسياق تاريخي واجتماعي معين، لا ينفي البتة كما بين نصار كونية الفلسفة كما أنه لا يؤكد قوميتها، فالكونية لا تعني البتة الثبات ولا تتعارض مع التاريخية، بل تمنح منها أسئلتها، كما أن ارتباط الفلسفة بلغة معينة، لا ينفي أهميتها بالنسبة لثقافات أخرى، وأذكر هنا مثلا بتأثير فلسفة التنوير الغربية على ثقافات عالمية مختلفة، منها العربية، وعلاوة على ذلك فإن اللغة تموت وتنقرض حين تتحول إلى سلاح أيديولوجي بيد القوميين، أي حين تفقد

صلتها بالآخر أي العالم[1].

2-محمد عابد الجابري:

يرى ناصيف نصار انه إذا كان الانطلاق من الفلسفة الغربيةمرفوضاً، لأنه انسلاخ عن الذات، فما هي نقطة الانطلاق التي يجب البدء منها، من أجل بثّ الحياة في الفكر العربي، وتحفيزه على إنتاج فلسفة تنطق العربية وتتحدث عن مشكلات هذا العالم؟ قبل سنوات خلت، قال محمد عابد الجابري في كتابه نحن والتراث، بأن ما يمكن أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلارشدياً، وعاد بعد سنوات ليؤكد الفكرة نفسها في تقديم كتابه ابن رشد سيرة وفكر فابن رشد، بحسبه هو »نموذج المفكر المطلوب اليوم، وغداً«، وهو » المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الإسلامية ومن داخلها«.

يعتبر زكي نجيب محمود "أنّ كلّ صوت مسموع في دنيا الفلسفة في أوروبا وأمريكا له بيننا صداه، ففينا المثاليون، والماديون، والواقعيون، والتجريبيون، والوضعيون، والوجوديون. والبراغماتيون [1]ونتيجة ذلك أضاعت الذات العربية خصوصيتها والجدليون، والشخصانيون والبنيانيون... ألخ، ومرجعيتها الحقيقية، وإمكاناتنموّهاالمتفرّد المستقل، وهذا ما أفضى إلى فقدانها، منذ مطلع النهضة[2]" وقد يكون من أسباب هذا الفقدان أنّ الفعل التغييري ما لم يكن حسّها الحضاري الثابت النهائي فعلاً ذاتياًمفتوحاً علىالتغيّرات في الخارج، وقادراً على التعامل معها بمنهج الاستيعاب والتكييف وإعادة الإنتاج، اكتسحته هذهالتغيّرات واستتبعته في خطّة عنوانها التسلّط والهيمنة والاستغلال، فهناك مبدأ تاريخي ثابت، إنّه مبدأ التثاقف بين الشعوب، ثقافة التفوّق تبسط سلطانها على ثقافة[3] التخلف " لا شكّ أنّ هناك سجال حول مشروعية الفلسفة العربية المعاصرة، لكن هناك بالمقابل وجهات نظر لا توافق على تجريد

---

[1] عبد الوهاب شعلان: إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون، الجابري العروي، حسن حنفي، علي حرب ،مركز دراسات الوحدة العربية ،1990، ص26.

[1] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي ،ط 8 ، دار الشروق، بيروت 1987، ص 266

[2] مرجع سابق ، صص 94- 6 .

[3] عسّاف ساسين: مشروع النهوض العربي، الدارالعربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2015، ص 723 .

مضمون هذه الفلسفة من ملامح الاختلاف، وعناصر التمايز والخصوصية والأصالةوتتمسّك بإبراز جهود بعض المفكرين في حقلها، وتثمين إسهاماتهم الإيجابية التي طبعت المرحلة العربية المعاصرة بطابع خاص[1] " ؛فالحضارة العربيةبتنوّع ثقافاتها عرفت صيغاًلمتطوّرة من التفاعل والتآلف مع الآخر منذ جاهليتها حتى اليوم.

كما أنّ تاريخ الفلسفة الغربية يزخر بالأخذ والعطاءوالتأثّر، وحضارات الشرق والغرب تفاعلت وانتجت مساحات مشتركة من هذه الزاوية يرى أحمد برقاوي "أن للفلسفة وظيفة ميتدولوجيةتحرّرها من آثار المكان الذي نشأت فيه، وليست الحاجة إليهامجرّد ترف ذهني بل حاجتها مرتبطة بالوظيفة التي تؤدّيها، ويقتنع بجدواها الفيلسوف، فالوظيفة الميتدولوجية للفلسفة تسمح [2]، لها بالانتقال من موطنها الأصلي إلى مواطن أخرى ثم تغتني بالنظر إلى المشكلات المتعيّنة " فالتجربة الفلسفية العربية المعاصرةتأثّرت بالتيارات الفلسفية الغربية على أنواعها، بدافع الانتفاع بمنجزاتها، والتخلّص من شباك التزمّت الماضوي لكنّها انطلاقا من منهج جدلية علاقة الفكر النظري بواقع المجتمع فقد التزمت بقضايا عصرها وبالوضعية الحضارية التي يعيشها العالم العربي، واستطاعت التفكّر داخل المجال الفلسفي الغربي والتفاعل مع مذاهبه من منظور هذا العالم، فجسّدت معاناته، وعبّرت عن همومه وتطلّعاته ومشاكل مجتمعاته.

إن خيار الفيلسوف محكوم بالمشكلة التي ينتجها الواقع ذاته .يتّضح من هذا التحليل أنّ العرب استقبلوا فلسفة الغرب وفق زاوية نظرهم لواقعهم وليس[3] ، أي أنهم نهلوا من تلك الفلسفة ما يتناسب مع الوضع العربي المختلف في بنيته وتفكيره لواقع أوروبا وأطره الاجتماعية عن الغرب، وأخذوا، على نحو خاص، ما يسمح بتحقيق الوظيفة الجديدة للفلسفة، وهي الخلو من قيود المذهب والأنساق الفكرية ال كبرى، والانتقال من تفسير الوجود إلى التلوّن بلون

[1] الأحمدعدنان، إشكالية أصالة الفلسفة العربية المعاصرة، أطروحةأعدّت لنيل شهادة الدكتوراه اللبنانية في الفلسفة، الجامعة اللبنانية، المعهد العالي للدكتوراه، 2014– 2015، ص 233.

[2] أحمد برقاوي ، العرب وعودة الفلسفة، دمشق، دار طلاس، 2004، صص 117–116 .

[3] أحمد برقاوي، العرب وعودة الفلسفة ،المرجع السابق، ص 118

الواقع الذي تحلّ فيه. من هنا اعتبر معظم المفكرين العرب أنّ الفلسفة هي أداة النظر والفهم والاستيعاب لأصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، وفي وضعيتها الحضاريةالمتميّزة، وبالتالي فهي الوسيلة الأكثر فعالية للسير نحو طريق التقدّم والتغيير.

المبحث الثالث : الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار

المطلب الاول : مفهوم الاستقلال الفلسفي

تناول "ناصيف" شروط النهضة العربية في عدة أعمال وأهمها، التفكير والهجرة الاستقلال نحو مجتمع جديد، باب الحرية... منطلقا من وضعية الفلسفة العربية ، فلسفة تكاد تكون غائبة، لأنها لم تستطع التحرر من تاريخ الفلسفة، وهيمنة المذاهب الكبرى، ولكن كيف يمكن التحرر من تاريخ الفلسفة؟[1].

ان التحرر في نظر نصار يتم عن طريق الاستقلال الفلسفي، وهو شرط ضروري يمكن المفكر العربي المعاصر من المشاركة الفعالة في الفعل الفلسفي و تجاوز بذلك، تبعية تاريخ الفلسفة، وهذا لا يعني الانغلاق على الذات، وإنما يعني التفاعل والانفتاح والمشاركة الإيجابية انطلاقا من الذات، واستيعاب مشكلات المجتمع التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، في وضعيتها الحضارية المتميزة؛ الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل.

ويحدد "ناصيف" مفهوم الاستقلال الفلسفي بمعنيين:

أ- المفهوم العام: إن الاستقلال الفلسفي الذي يدعو إليه "ناصيف" لا بعد نهائيا مع تاريخ الفلسفة أو الانطلاق من الصفر ؛ الاستقلال الذ بالطبع انطواء على الذات وانقطاعا عن الغير واكتفاء بالنفس استقلال م في هذا العصر يعني الانتحار، وإنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية، أكن انطلاقا من الذات .

---

[1] ناصيف نصار، "التفكير والهجرة"، من التراث الى النهضة العربية الثانية ،دار النهار بيروت ط1، 1997، ص 10-11.

ب- بمعناه " النصاري"[1] يرادف مصطلح الإبداع .

(creation) بعد من المفاهيم الأساسية في مشروع "ناصيف"، فهو ضروري للاستقلال وقد تاثر فيه بزرادشت" و" نتشه" (1844-1900) في قدرتهم على الإبداع، وهذا ما نجده في الفلسفة في معركة الأيديولوجية " يؤكد على أن الإبداع أساس الحداثة الفلسف رسالته " معنى الحداثة في الفلسفة" يشير انه يتجاوز معنى الحداثة كما هو في الفكر المعاصر (إحياء تجديد توفيق، إصلاح)، والحداثة التي يقصدها "ناصيف" تعن على الإبداع الفلسفي وبدون إبداع فلا حديث عن حداثة.

إن **الإبداع** نقيض التقليد والتقوقع في الأصل والماضي ويختلف عن معناه الأدب والفني والعلمي، خاصة على مستوى العلاقة بالتراث[2] ؛لأن الفيلسوف المبدع لا ينقط عن تاريخ الفلسفة والفعل الفلسفي، يستوعب ماضي الفلسفة كله ويتجاوزه، في حركية تشكيل ذاته التي هي جزء من حركية تشكيل الحياة الاجتماعية العامة. وهذا يعني أن الاستقلال ليس موقفا سلبيا فهو لا يعني الانعزال ولا يؤدي إليه بالضرورة، أنه يتميز سلبا برفض التبعية والخضوع والإتكالية، ويتميز إيجابا بالحرية والسيادة والمسؤولية.

إذن فعل التفلسف الحقيقي يتميز بالحرية والقدرة على التواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا، مسئولا والنقد يبدأ بالذات ثم يتجه للأخر ثانيا، الاستقلال الحقيقي »يستلزم التفاعل والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف بكيانها الخاص (...) فالاستقلال يقتضي المشاركة والإبداع والإبداع لا يكون دون استقلال ومشاركة» . [3]

التأثير لا يؤدي إلى إحداث استقلالا فلسفيا أصيلا، لان الاستقلال يعني المشار وليس تعبيرا عن التبني، ولا يعني قطع الصلة مع المذاهب الفلسفية ،و إنما العمل على التجديد والإضافة وفق مقولة الاتصال والانفصال، وهذا ما يعرف بالحداثة الفلسفية عند "نصار" التي

---

[1] ناصيف نصار ،"التفكير والهجرة"، المصدر السابق،ص 210.

[2] مصدر نفسه، ص 31.

[3] ناصيف نصار ، التفكير و الهجرة ،المصدر السابق، ص 225.

لم تتم إلا بلإستيعاب و لأن الوعى يتشكل من خلاله والفيلسوف الحقيقي هو الذي يدخل في علاقة مع تاريخ الفلسفة، بهدف استيعابه ومحاولة تجاوزه لتشكيل ذاته، وأي محاولة فلسفة محاولة تؤدي إلى قتل الإبداع.

ويقدم "ناصيف " نموذجا عن مشكلة الإبداع 'في الفكر العربي من خلال " الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) أنهما قدما فلسفة كاملة، هذا الموقت في تأخر الإبداع الفلسفي في العالم الإسلامي، أما العقل المبدع فهو القادر على جمع نصوص الفلاسفة الكبار دون النظر إليها على أنها نصوص كاملة ومقدسة، بقيا الوعي الفلسفي الحقيقي يعرف أن يتعامل مع نصوص العظماء من الفلاسفة أن يعتبرها أصلا كاملا تاما من جميع الوجوه.[1]

المطلب الثاني :شروط الابداع الفلسفي

الشرط الأول : إن "ناصيف" يري انه لا يوجد معيار مطلق، في مسالة تفاضل النظريات الفلسفية ويدعو إلى التفاعل مع المذاهب الفكرية بعقلانية، تكون قادرة على تجاوز مقولة الثبات والمطلق والتحرر من المذاهب الفلسفية لأنها ترجمة التجارب شعوب يصعب كشف قوانينها وآلية تأثيرها.

الشرط الثاني: تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى، ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها، وهذا الشرط يبرر الشرط الأول (رفض الانتماء إلي احد المذاهب الفلسفية الكبرى)، لأن كل وضعية حضارية لها مشكلاتها مغايرة عن وضعيات سابقة، وهذه المشكلات الجديدة تحتاج إلى طريقه جديدة تتناسب والمشكلات الجديدة، لذلك لابد من معاينة المشكلة لمعرفة الطريقة اللازمة لحلها، أي عدم التعامل مع مشكلات الحاضر، بمذاهب فلسفية جاهزة،وهذا الشرط في رأي" ناصيف" يجنب الفكر العربي مشكلة خطيرة وهي بداع لا اصطفاء أفضل الحلول من الانتقاء والاصطفاء، لان الاستقلال

[1] ناصيف نصار ، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، (اطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)، دار الطليعة للطباعة و النشر ،بيروت ، ط 2 ، 1986، ص 139.

الحقيقي يقتضي الإبداع لا اصطفاء افضل تاريخ الفلسفة ومن بين المشكلات التي يراها "ناصيف" مطروحة أمام العقل العربي الفلسفي المعاصر التي يجب التركيز عليها هي:
مشكلة الوجود التاريخي يقول: » نحن كائنات تاريخية، هذه اله أن نتعمق فيها إلي أبعد الحدود الممكنة، كل شيء في وجودنا متعلق به»[1].

الشرط الثالث: ممارسة النقد والنقد يتطلب علما وافيا بمفاهيم الفلسفة و استدلالاتها ونظرياتها ومعرفة بكل الشروط والأسباب المحيطة بها[2] ،ولا السطحي المبني على الجهل، وهناك ثلاث مستويات النقد يقول: » هكذا يتبين حاجة (...) النقد، النقد العقلاني المسؤول والخلاق، نقد الذات ونقد الآخر و هذا ما أكده "الجابري" في قوله: »إن نقد الآخر شرط أوعي الذات بنفسه، ولى الذات هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع الآخر».[3]

أ- النقد المنطقيcritique logique

ويعني عدم النظر للمذاهب الفلسفية على أنها بناءات رياضية دقيقة، لذالى من إدراك ما فيها من نقص وتناقض وعدم التماسك الداخلي، والحكم عليها بال إلى معيار الحقيقة سواء باعتماد المقارنة أو النظر في مبادئها ومنطلقاتها، أو إخضا الشروط العلمية الثقافية والوضعية التاريخية الاجتماعية التي تحكمت بها عند تكوينها.

ب- النقد الفلسفيcritique philosophie

ويتم من خلال تحديد الإشكالية التي انطلق منها المفكر، ثم تحديد الطريقة أو الطرق التي اعتمدها لتحقيق مشروعه، ثم تأتي مرحلة تحليل النظرية العامة، والنظريات الفرعية التي توصل إليها، والكشف عن الأسباب الأيديولوجية في كل فكر، مع مراعاة التطور والتغير في فكر كل فيلسوف يقول "ناصيف": »النقد في الفلسفة لتاريخها، فمن يدرس تاريخ المذاهب الفلسفية من دون الانتباه الدقيق إلى النقد الذي يمارسه بعضها على بعضها الآخر، بصورة

---

[1] ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي،المصدر السابق،ص 213.

[2] المصدر نفسه ،ص214.

[3] – ناصيف نصار ،طريق الاستقلال الفلسفي ،المصدر نفسه، ص 215.

صريحة أو غير صريحة، لا يفهم شيئا من المنطق الداخلي الحركته الإبداعية،إننا لا نتحدث ههنا عن الوظيفة النقدية للفلسفة، بل عن ممارسة النقد في ما بين المذاهب الفلسفية« [1]وبهذه الطريقة يمكن فهم المذاهب الفلسفية فهما موضوعيا دقيقا والتفاعل معها واستوعاب مضامينها والسيطرة عليها.

ج- النقد التاريخي الحضاريcritique histoire

يتم بإدراك العلاقة بين تاريخ الفلسفة والتاريخ الحي، والذي يعد عامل من عوامل تكوينه يقول: »المهمة الأولي للنقد الفلسفي هي التنبيه إلى تاريخية هذا الواقع وإمكانية تغييره وشروطها النظرية» [2]

الشرط الرابع: ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة مشكلة المطروحة للبحث، وهذا الشرط لا يتعلق بتاريخ الفلسفة فقط بل يتعداه إلى ان العلوم والأيديولوجية المؤثرة في الفكر الفلسفي.

الشرط الخامس: ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي لأن الحقيقة فلسفية حقيقة نسبية :» فالمراجعة والتعديل والتجاوز أمور واردة على الدوام عند العقل، لأن شروط اكتشاف الحقيقة، النظرية والعملية، تتغير (...) ولذلك ليست سلطة العقل سلطة دوغمائية، وليست سلطة قطعية مطلقة، بل هي سلطة منفتحة، حذرة[3]« ' هذه أهم الشروط التي وضعها التاصيف" التحقيق الاستقلال الفلسفي، من الناحية النظرية فهل استطاع أن يوظفها في مشروعه النهضوي؟.

أما في الحقول المعرفية الأخرى، وخاصة منها الفن والفلسفة والعلم " من التعامل مع شيء أو أشياء قديمة، قد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب ، وقد يكون نقيا وتجاوزا،[1]أما الابداع في الفلسفة والفكر النظري بصفة عامة هو، نوع من استئناف النظر

---

[1] – ناصيف نصار، التواصل الفلسفي و المجال التداولى، مجلة المستقبل العربى، العدد (347)، شهر كانون الثاني يناير2008، ص 33.

[2]ناصيف نصار، التفكير والهجرة ،مصدر سابق ،ص 224

[3]ناصيف نصار، التواصل الفلسفي والمجال التداولى، مصدر سابق، ص 35.

اصيل، في المشاكل المطروحة، لا يقصد حلها نهائيا ،بل من أجل إعادة طرحها طرحا جديد يدشن مقالا جديد، وبتعبير آخر أذن الابداع في مجال الفكر النظري عامة هو ، تدشين قراءة جديدة أصلية لموضوعات قديمة، ولكن متجددة[2] واما الابداع في المجال العلمي فهو اختراع واكتشاف يتم بواسطته خطوات فكرية ميزتها الأساسية أنها تقبل التحقق أما بالتجربة واما بجملة من عمليات المراجعة والمراقبة يقودها منطق معين[3] ؛معنى هذا أن التحقق قد يكون تجريبيا وقد يكون منطقيا، وأن الاكتشاف والقابلية للتحقق هما اللذان يؤسان الابداع في العلم، والمتمعن في هذه التعاريف يجد أنها تربط الابداع بالجدة والأصالة: " وهما العنصران اللذان يؤسسان الابداع في كل من الفن والفكر النظري" فالجدة في الفلسفة والفن : " توازن الاكتشاف في العلم، وأن الأصالة فيهما توازن القابلية للتحقق الذي يكون تجريبيا وقد يكون منطقيا وفي كلتا الحالتين فهو يعني المطابقة مع شيء ما أو التعبير المطابق عنه " .

---

[1]محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص، 53

[2] المرجع نفسه ، ص 55.

[3]محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق ، 57.

الفصل الثالث:

نحو نهضة عربية ثانية

المبحث الأول : النهضة العربية الأولى:

تعكس الوضعية الراهنة للعالم العربي الحاجة إلى التغيير، وقد عبر عن ذلك "نصار" بالنهضة العربية الثانية ، ولكن فشلت المحاولة الأولى لأسباب بائت معلومة لدى العام والخاص خصوصا وأنها كرست استمرار استلهام فلسفة الملك نتيجة تهميش الفلسفة[1] فإن ذلك لا يعني استحالة قيام نهضة عربية ثانية ترفض الاستبداد ومصادرة الحريات، وتعمل على التوفيق بين الأصالة والمعاصرة وتتميز بالحرية والقدرة على التواصل، مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا يبدأ بنقد الذات ويتجه بعد ذلك إلى الآخر ، فالاستقلال الحقيقي : "يستلزم التفاعل ، والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف بكيانها الخاص، فالاستقلال يقتضي المشاركة والإبداع، والإبداع لا يكون دون استقلال ومشاركة"[2]؛ وهذا يعني أن الأمل قائم رغم كل العقبات السياسية والثقافية والاقتصادية وهو في ذلك يتقاطع مع العديد من المفكرين العرب الذين حملوا لواء النهضة العربية ، و كما قال برهان غليون: » رغم إخفاق السياسات الوطنية في معظم الدول، فإن الأمل في المواطنة وفي القيم التي تقدمها لا تتوقف ، هذا الأمل هو المحرك لإرادة التغيير«.[3]

يدفعنا هذا التفاؤل لطرح جملة من التساؤلات : إذا كانت النهضة العربية الثانية ممكنة وإنه من الضروري انتقال المجتمعات العربية من حالة التقليد والجمود والإتباع إلى حالة الإبداع والتقدم والقوة ، فما هي معيقات هذا التحول ؟ وكيف السبيل للتعامل معها؟ وإلى أي مدى يمكن تخطيها وتجاوزها؟.

1-مفهوم النهضة العربية :

إذا كانت النهضة التي عناها "ناصيف" هي نهضة ثانية ، فإننا سنشير بإيجاز إلى النهضة الأولى التي فشلت لأسباب موضوعية ، قابلة للعلاج:

---

[1] ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، المصدر السابق ص16

[2] المصدر نفسه ، ص 210

[3] Burhan ghalion Islam et politique, la modernite trahie,casbah,ed alger, 1997

النهضة الأولى: وهي تلك المحاولة التي قام بها بعض المفكرين والفقهاء والأدباء والفنانين والشعراء في القرن التاسع عشر، بدءا بالنقد كمرحلة أولى ، ثم التأسيس كمرحلة ثانية ، وأخيرا التجاوز، وقد ارتكزت هذه الحركات على مقولة الانبعاث وفق خطين بارزين هما:

الأول يدعو صراحة وبإلحاح إلى انبعاث الفترة الذهبية الإسلامية أي عهد النبي والخلفاء الراشدين.

الثاني يدعو إلى بعث مرحلة القرن العاشر للميلاد في الحضارة العربية.

والنتيجة هي الاستمرار في التبعية واستلهام سلطة الملك واستمرار الوصاية في الدين وللدين وعلى الدين[1] ، فلم تكتمل النهضة ولم تؤد إلى عصر تنوير عربي جديد، نتيجة غياب الفعل الفلسفي الحقيقي ، نظرا للاستمرار في استلهام فلسفة الملك من العصور الوسطى التي نادى بها فلاسفة الأنوار في الحضارة العربية الإسلامية، من أمثال الغزالي الذي جعل العقل مستقبلا للمعرفة من النور الإلهي عاجزا عن إنتاجها ، وما تلى ذلك من محاولات تؤسس لهذه الفلسفة كتلك التي قام بما ابن الأزرق في كتابه "بدائع السلك في طبائع الملك" ، والذي علق عليه على انه صفحة جديدة من تاريخ فلسفة القهر، هذه المحاولات تتنافى مع ما عرضه مفكرو الأنوار في الحضارة الغربية وعلى رأسهم كانط الذي جعل من العقل أداة لإنتاج المعرفة وإدراك الحقائق ، ما أسهم في قضية أوروبية فعلية ، إن هذه المقارنة التي عقدها "ناصيف" : للتدليل على ما نعتقد أنه ضروري للفكر العربي إذا ما أراد إعادة صياغة أو إعادة تأسيس علاقته بهذا الموضوع (...) في سبيل وعي نقدي افضل لما ينبغي أن تكون عليه في مجابهة ظلاميات هذا العصر الفتاكة وأنواره الخادعة[2]، و هناك شروطا لم يستوفها رواد النهضة العربية الأولى وهي ضرورية لنجاح أي عمل"ولذلك يتهيأ لي ان الحاجة تزداد إلى بحث كبير شامل أو بالأحرى إلى أبحاث عدة كبيرة متكاملة ، تتناول ظاهرة الأمة من الوجهين التاريخية والنظرية وتمدح الوعي والعمل السياسيين أنوارا كاشفة وهادية"[1] ، وإذا كانت النهضة الأولى قد فشلت

---

[1] احمد عبد الحليم عطية (وآخ)، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)،المرجع السابق، ص 51

[2] ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم،المصدر السابق، ص 222

نتيجة تهميش الفعل الفلسفي والتفكير الحر ، فما المقصود بالنهضة الثانية؟ وما موقع الفلسفة منها؟

إن الحديث عن النهضة العربية الأولى، هو حديث عن النهضة العربية لتمييزها عن إسهامات ناصيف نصار من خلال حديثه عن النهضة العربية الثانية، لذلك فالتاريخ يطلعنا على محاولة لتأسيس قضية تنويرية عربية وحيدة يقول عنها أحمد برقاوي: » نشوء حركة تنويرية وبعث الآداب العربية، واتساع المزاج المعادي للإقطاع، وبداية نمو الوعي القومي والدعوة إلى الاستقلال السياسي ونشوء حركة الإصلاح الديني الإسلامي، والتأثير القوي للثقافة الغربية على الثقافة العربية « [2] تلكم هي أهم المياسم التي طبعت مفهوم النهضة العربية والتي لم تكن بارئة، وإنما جاءت نتائج مقدمات معينة، فيا ترى ما هي أهم هذه المقدمات وما هي أهم المميزات التي طبعت النهضة العربية ؟.

2-عوامل ساهمت في نشوء النهضة العربية :

أسهمت عدة عوامل في نشوء النهضة العربية سياسيا وفكريا وفي اتساع دعوات الإصلاح والتنوير أهمها:

- تأسيس المدارس الأجنبية وانتشارها في بلاد الشام، وتبنيها مناهج التعليم الحديثة، وعلى الرغم أن هذه المدارس كانت لها غايات تبشيرية إلا أنها كانت في الوقت ذاته لها دور هام في تخريج الإطارات والكوادر تحتاج إليها البورجوازية التجارية الأوروبية في تعاملها مع الشرق كما أن هذه قدمت وعيا جديدا لهذه الفئة ما أتاح لها إدراك التطور الأوروبي والنهضة الأوروبية المدارس وطريقة تفكيرها وأساليب عملها، كما كان لمصر نصيب من هذه المدارس كان الفضل فيها لرفاعة الطهطاوي واحد من رموز النهضة العربية.

---

[1] ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي) ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط5، (د ت)، ص 9.

[2] أحمد برقاوي، "محاولة في قراءة عصر النهضة"، ط1، دار الأهالي، دمشق، سوريا، 1999، ص 22.

-انتشار المطابع في البلدان العربية خاصة بعد حملة نابليون بونابرت على مصر، حيث أدخل أول مطبعة ثم أسس محمد علي مطبعة بولاق سنة 1827 ولاشك أن للمطبعة دور أساسي في نشر العلوم والمعرفة وتشكيل الوعي خاصة عندما أخذت طابعا شعبيا وخرجت عن إطار استئثار النخبة.

– بداية ظهور الصحافة العربية في منتصف القرن التاسع عشر، وقد كانت صحيفة "مجموع فوائد" الأولى في بيروت، ثم انتشرت الصحف في بلاد الشام ومصر، حيث فتحت أعين العرب على تخلفهم من جهة وتقدم الآخرين من جهة أخرى وزادت الحوار والتواصل السياسي والاجتماعي إلى مداه و حركت المجتمع ونشاطاته ووعيه.

– الاهتمام باللغة العربية ومطالبة السلطات العثمانية باستخدامها في المحاكم، وتعليمها في المدارس الرسمية وتحويلها إلى لغة مرنة تتعاطى مع التطور والعلم [1]

– ظهور الجمعيات ذات الطابع المدني والسياسي في نهاية القرن التاسع عشر حين أضحت تؤدي إدوار سياسية وثقافية بدء بواقع الفرد العربي ومشاكله وصولا عند الارتقاء به كمواطن سياسي يرفع شعار الحرية والديمقراطية والمساواة ضمن إطار الدولة الحديثة.

– تزايد عدد أفراد البعثات والطلاب الموفدين إلى أوروبا، بهدف التعلم بعض الصناعات وكذا فنون الزراعة والتنظيم دون أن ننسى مجالات علمية ،نظرية كالأدب والفلسفة، التي ساهمت في التعرف على أفكار من مثل العقلانية، والحداثة، والديمقراطية، والحرية ..... وغيرها.

– التحولات الاقتصادية و الاجتماعية التي طبعت النصف الثاني من القرن 19 مكنت من تشكيل نواة بورجوازية معظمها من المسيحيين العرب، وقد نشطت هذه اهتمام المجتمع بالنهضة الأوروبية ومكوناتها وتقاليدها وقيمها كما أسست لتطلعات سياسية واجتماعية وقيمية وتنويرية وحداثية وديمقراطية، [2]كل هذه العوامل وغيرها اجتمعت وأعطت الانطباع بإمكانات ميلاد فلسفة عربية ترفع شعار التنوير وتنتهج النقد والإصلاح.

---

[1] حسين العودات، "النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق"، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2011، صص 44، 46

[2] حسين العودات، المرجع نفسه،ص 47.

3-أسباب فشل النهضة العربية الأولى:[1]

أن الأعمال الفكرية لناصيف نصار هي متواصلة ومتكاملة مع فكر جيل النهضة العربية الأولى التي بدأت برحلة »رفاعة الطهطاوي« إلى فرنسا في بدايات القرن التاسع عشر وانتكست بعد الحرب العالمية الثانية بفعل عوامل عديدة، منها الداخلية ومنها الخارجية المصدر في علاقة تشابكية معقدة بين الداخل والخارج.

وما يثير الإعجاب في فكر ناصيف نصار، وعلى خلاف العديد من المفكرين العرب من الجيل الجديد، هو متابعة نهج النهضة العربية الأولى المبني على التفاعل الثقافي والفكري بين التراث العربي من جهة والحداثة الأوروبية والغربية من جهة ثانية.

بل إن ناصيف نصار في آخر أعماله يدعو إلى نهضة عربية ثانية، إضافة إلى أن دعوته إلى العقل والتنوير ليست شعاراً إيديولوجياً ، أطلقها ابتغاء تعبئة النفوس واستنهاض الهمم، بل تأتي في سياق أفق حضاري شامل اسماه النهضة العربية الثانية، ويريدها نهضة قادرة على ضمان الهوية والتقدم التاريخي والإبداع الذاتي، وعلى اعتبار الإنسان هو ذلك الكائن الذي يصنع مصيره بنفسه.

وبالنسبة إليه فإن النهضة العربية الأولى لم تنجح في ترسيخ قيمة الحرية لا في المؤسسات ولا في العقليات، وبقيت ظاهرة عرضية سواء في وجهها السياسي، أي الليبرالية أو وجهها الفلسفي، أي الحرية والاستقلال، الأمر الذي سهل على دعاة الثورة والانقلابات الانقضاض عليها باستعمال مفاهيم بدت في حينه أقوىإيديولوجياً من حجج الحرية، كحجج الوحدة والاتحاد والأمن والنظام والتصدي للعدو والمؤامرة ،والهدف من النهضة العربية الثانية يعبر[2] عنه في فعل دخول العالم العربي في مرحلة جديدة مختلفةجذرياً عن الحضارة العربية الإسلامية، مما يعني أنها ليست مجرد استمرار للماضي، أوانبعاثاً للحضارة العربية الإسلامية

[1] ناصيف نصار مجموعة من المؤلفين ، علم الاستقلال الفلسفي ،الجامعة الأنطوانية، بيروت2008،ص 198 .

[2] المصدر نفسه ،ص 199.

أو صدى لها، بل هي أمر أقرب إلى ما اصطلح عليه ابن خلدون بالانبثاق الجديد للوجود التاريخي العربي.

المبحث الثاني : في الحاجة الى نهضة عربية ثانية

إن منطلقات عملية التنوير والنهضة وأسسها من حيث المبدأ، هي الاعتراف بأهمية العقل والعلم في تطور المجتمع، ونشر التعليم، ورفض العادات القديمة البالية. ومحاربة الاستبداد، والتخلف، والخرافات ، و قبول مبدأ نقد التراث واستيعاب المفاهيم المعاصرة والوطن والوطنية، والأمة والدولة الحديثة والدعوة إلى حرية التفكير والاعتقاد والمساواة بين المواطنين من مختلف القوميات والأديان والاعتراف بحقوق المرأة وفصل السلطات .[1]

لكن فهم التنوير في الحقيقة لا يخضع إلى معيار واحد لدى التيارات النهضوية العربية الإصلاحية ، والليبرالية، والعقلانية، وفي هذا الصدد يؤكد عبد الإله بلقزيز هذا التباين: "عن التنوير عند الليبراليين تحرير الوعي من سلطة أفكار القرون الوسطى منظور إلى الفكر العربي الإسلامي الوسيط بوصفه جزء من منظومتها بما يعنيه ذلك من حاجة إلى تعميم قيم العقلانية والعلم، والنظرة الوضعية والمادية للعالم في نسيج الثقافة العربية، وعني عند الإصلاحيين الإسلاميين تحرير الوعي من التقليد، والخرافة ، والبدع ، والعود به إلى أصول نصية أو عقلية والانفتاح إلى معطيات المعرفة الحديثة كونيا بما لا يجافي فهم الإسلام وتعاليمه أما التنوير في خطاب العقلانية النقدية فمعركة معرفية من اجل التحرر من اليقينيات والمطلقات"[2] ورغم هذه الاختلافات في المنطلقات وفي المشاريع، فإن النهضويون وعلى تباين تيار القسم الثقافية والسياسية ، وقد تأثروا بأفكار النهضة الأوروبية والتنوير الأوروبي، خاصة وأن معظمهم زاروا أوروبا وتعرفوا على جوانبها، وفكرتها، وثقافتها، ورؤيتها للكون، والمجتمع والدولة و الفرد وكانت هذه الأفكار الأوروبية هي في الواقع مرجعيتهم، والمحرض على نشاط قام مع التأكيد على أن هدفهم الرئيس، كان قضايا البلاد الفكرية والاجتماعية والسياسية وكان هاجسهم تنمية

---

[1] حسين العودات، "النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق"المرجع السابق، ص 50.

[2] عبد الإله بلقزيز، "العرب والحداثة"، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، 2007، ص 88.

مجتمعاتهم وتحديد ثقافتها وتطوير أفكارها ، وتحقيق نهضة عربية مماثلة للنهضة الأوروبية يبقى أن نقول بأن النهضويون العرب اندرجوا ضمن ثلاثة تيارات ثقافية سياسية، هي التيار الديني، والتيار الليبرالي، وأخيرا التيار القومي، ومن بين أهم المندرجين ضمن التيار النهضوي الإسلامي بحد: رفاعة الطهطاوي، خير الدين التونسي، الأفغان، محمد عبده، رشيد رضا، عبد الرحمان الكواكبي، قاسم أمين، وعلي عبد الرازق، أما أهم رواد التيار النهضوي الليبرالي نجد فرنسيس مراش، شبلي شميل، فرح أنطوان، سلامة موسى، ثم التيار النهضوي القومي بزعامة أديب أسحق، بطرس البستاني، ناصيف اليازجي، نجيب عازوري غير أن، النهضة العربية واقعا تكون قد فشلت في تحقيق أهدافها بكل تياراتها، ولم تستطع تغيير الواقع تغييرا جديا، ولا حتى تطويره، أو تحديده ، ولعل ما حصل من تحديا كان بسبب تأثيرات التطور العالمي والشروط التاريخية وليس لأسباب ذاتية، وبقيت المجتمعات العربية تواجه القضايا الأساسية المعيقة نفسها كما كانت قبل قرنين، ولم تستطع حلها باستثناء ما فرضته الشروط التلقائية للتطور العالمي والتغير التلقائي الذي حصل بسبب تطور الإنسانية برمتها، بمعنى دون تأثير جلدي للفاعلية العربية الذاتية[1]، وهو ما جعل فيلسوف مثل ناصيف نصار صاحب مشروع الاستقلال الفلسفي يطرح بديلا حتميا ، عندما يتحدث عن إمكانية تحقيق نهضة عربية ثانية تستطيع أن تقف بالذات العربية الأجل المشاركة الفعلية في الإبداع وإنتاج الحضارة الإنسانية فما هي يا ترى أهم المرتكزات التي تميز مدلول النهضة العربية الثانية عند ناصيف نصار؟

المطلب الأول : النهضة العربية الثانية

تجدر الإشارة إلى أن حديث ناصيف نصار عن مدلول النهضة العربية الثانية هو حديث عن إمكانية التأسيس لقيام وعي عربي بضرورة الاستقلال والإيداع ذلك أنها ليست واقعا وإنما مشروعا أو خارطة طريق الهدف منها المساهمة في وضع الأمور في نصابها والقطار على سكته لأجل التفكير في النهضة. وهي برأي محاولة جريئة ومطلوبة لبداية تشكيل

[1] عبد الاله بلقزيز، "العرب والحداثة، المرجع السابق ،ص 91.

الوعي بحتمية تحمل المسؤولية، وحتمية التغير قبل التغيير، فالنهضة العربية الثانية فيما نفهمه عن نصار ليست قائمة في الواقع الحسي بل في رؤية مستقبلية لواقع العالم العربي ، فقد بات من الضروري تحديد ما هي، وما هو موقعها في التاريخ، قبل الحديث عن دور معين للفلسفة فيها لذلك فإن حديثه عن النهضة العربية الثانية هو حديث عن واقع وحديث عن فكرة وبلغة ماركس هو الكلام عن الفهم والتفسير ثم التغيير، تكون فيه الفلسفة هي وسيلة الفهم ووسيلة التغييرو للوقوف على مدلولات النهضة العربية الثانية لدى ناصيف فإنه لابد من وعي شامل لمجموعة من المقدمات النصارية:

مقدمات النهضة العربية الثانية: عندما يتحدث ناصيف نصار عن قضية ثانية فهو اعتراف ضمني بوجود قضية عربية أولى، واعتراف كامل بأن النهضة الثانية هي امتداد للأولى ولو معاني معينة سنأتي على ذكرها والحديث عن التحقيب التاريخي لهذه النهضة يدل أيضا على معني معين، فحملة نابليون عام 1798 على مصر، والتي المحت لإمكانية حدوث شيء ما من خلال دعوة نابليون في بيانه الشهير المكتوب باللغة العربية، أشار فيه إلى أنه يتحدث نيابة عن الشعب الفرنسي المستند إلى مبادئ الثورة الفرنسية، حرية، مساواة، إخاء ، وقوله بأن الناس سواسية لا يميز بعضهم من بعض سوى العقل والفضائل والمعارف وأنه سيعطي الحق بأرفع المناصب لكل مصري، وكانت هذه محجوزة دائما لفئة قليلة بعينها وسيكون الاحترام للأكثر ثقافة، وعدلا، وحكمة ونوه بمعاداة الإقطاع الذي كان يتحكم بمصر، والشعب المصري (المماليك)، ونادي بتكافؤ الفرص وهي في حقيقتها كلها أفكار نهضوية.[1] لكن يبدو أن إقامة دولة إسرائيل على أرض فلسطين عام 1948، ثم حرب 1967 هي من المحطات الأساسية لإعطاء قراءة إجمالية للتاريخ العربي بعد حملة نابليون حيث يؤكد ناصيف أن تاريخ العرب في القرنين الأخيرين يتألف من مراحل ثلاث: مرحلة النهضة ، مرحلة الثورة، ثم مرحلة الهزيمة ولذلك فإن التفكير في إعادة بعث قضية عربية ثانية لن يكون إلا في إطار وعي تام لهذه المراحل وأهمها مرحلة الهزيمة، التي وإن كانت تبدو ذات طابع عسكري فإن في عمقها أوسع

[1] حسين العودات، "النهضة والحداثة"، المرجع السابق ،ص ص 34، 35

وأكبر من اعتبارها هزيمة الناصرية بما هي ثورة ايديولوجية وحركة وزعامة ، فهي هزيمة على كل المستويات عبر عنها قسطنطين زريق عندما أكد بأن حالة التردي في المجتمعات العربية تعود إلى أربعة غيابات: غياب الشعوب، وغياب القضايا، وغياب العقلانية ، وغياب القيم[1] . وعلى هذا الأساس وغيره، يقترح ناصيف نصار مجموعة مقدمات لمحاولة التأسيس الوعي غضوي.

النهضة العربية الثانية ممكنة : وكأن بناصيف نصار يستشعر تلك الانهزامية النفسية التي أضحت در على الوعي الجماعي للمجتمعات العربية، التي أثرت قضية مزيفة تعبر عن تخلف مركب حسب فيه الفعل الحضاري هو استهلاك المنتج الحضاري للغير، والقول بأن النهضة ممكنة ، يعن انها غير مستحيلة، وهو أمر في غاية الأهمية، لأنها البداية الضرورية في أن يكون الفرد العربي مهيا التقبل الحديث عن قضية عربية بأكثر جدية والحقيقة فيما يضيف ناصيف نصار هو أن الإيمان بإمكانية قيام مضة له ما يبرره تاريخيا، وواقعيا حيث يقول متحدثا عن انتفاء أي تفسير يبطل فكرة قيام النهضة: فلا التفسير بالطبائع العرقية، ولا التفسير بالثوابت التاريخية، ولا التفسير بالنظام الدولي ولا التفسير بالعوامل الجغرافية، يمتلك من القوة العلمية، ما يكفي لكي يحملنا على قبول تلك الأطروحة[2] ويشير ناصيف نصار هنا أن الحديث عن فكرة الاستحالة في تجاوز العرب للأزمة ليس حديثا بريئا، وإنما يقصد إلى تعميق حالة الإحباط واليأس في أنفسهم، أو التعبير عن حالة إحباط ويأس بتحويلها إلى نظرة تاريخية.

لكن في المقابل فإن استبعاد الأمر المستحيل لا يشير منطقيا إلى أي نتيجة حتمية في حصول نهضة عربية ثانية، فلا يوجد أي دليل منطقي وعقلي يثبت بأنها ستكون، مثلما لا يوجد أن برهان على استحالة وجودها، فقد تكون وقد لا تكون ، فلا التفسير القرآني، ولا

[1] قسطنطين زريق، الأعمال الفكرية العامة"، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، 1995، ص 47، 48.

[2] ناصيف نصار، "التفكير والهجرة"، مصدر سابق ،ص 315.

التاريخي، ولا التفسير بالإمكانيات، والثروات، والطاقات الكامنة بإمكانه إعطاء الدعامة العلمية الكافية للتأكيد على حصول مضة عربية ثانية بالضرورة[1] وهو طرح له فائدة كبيرة مادام أنه يؤدي إلى الاقتناع بأن العمل والعلم والجهد هي من السبل الضرورية لإحداث النهضة إضافة إلى العوامل التي ذكرت .

الاقتناع بتعدد النماذج النظرية لإحداث نهضة عربية ثانية : ومعنى ذلك أنه يجب الانطلاق من قناعة قوية بأنه لا يوجد أنموذج مثالي، ولا شكل نظري تام، وعام يجب تطبيقه لأجل النهوض ثانية، بل يجب التعامل فقط مع بعض النماذج التاريخية بشكل مستقل قائم على التفاعل النقدي عن وجود أنموذج حضاري يجب على العرب تطبيقه والإبداعي، وفي هذا الصدد يتساءل ناصيف لاجل تجاوز الأزمة ليجيب بالنفي، لأن الفعل الحضاري في حد ذاته هو فعل تجاوزي إبداعى، والتاريخ يشهد على ذلك، فالنهضة الأوروبية بوصفها أنجح النهضات الحضارية لم تقم على أنموذج سابق، وهذا حال كل الحضارات القديمة والأقدم منها والحديثة أيضا. والحقيقة أن قيمة هذه القناعة يصل بالفرد العربي إلى تأكيد مبدأ الصيرورة الحضارية الإبداعية في مقابل أشكال التفكير السلبي القائم على التقليد والمحاكاة.[2]

المطلب الثاني :عوائق و تحديات النهضة العربية الثانية

أ- العائق السياسي: لم يتأثر التحول الديمقراطي في العالم العربي بالمشكلة الثقافية فحسب، بل تأثر كذلك بالوضع السياسي السائد من حيث بنيته وعلاقته بالدول الاستعمارية[3] ورغم أن التأثير مختلف من مجتمع إلى آخر، إلا أن ثمة عنوان عام لتلك العوائق هو أزمة الشرعية لدى النخب الحاكمة، والخوف من الحرية بدل الخوف عليها، فكيف قدر "ناصيف" العائق السياسي للنهضة العربية الثانية؟

---

[1] ناصيف نصار ، التفكير والهجرة، المصدر السابق ، ص 315.

[2] المصدر نفسه ،ص 316.

[3] موسى بن اسماعين، مشكلة الدولة الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون (مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة)، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، السنة الجامعية2004/2005، ص 52

يرى "ناصيف" أن التفكير النقدي الغربي في العولمة والليبرالية ، يدور حول الخوف على الحرية ، أما في المجتمعات العربية فإن التفكير النقدي يدور حول الخوف من الحرية ويعود ذلك إلى أسباب متعددة ، منها ما يتعلق بقيام دولة إسرائيل وتوقف الفكرة الليبرالية في أرجاء العالم العربي مع أواسط القرن الماضي ، بعد أن كانت تتقدم حثيثا، وقيام الانقلابات العسكرية التي تبنت شعار الوحدة والثورة ، وهذا ما أدى بدوره إلى محدودية الطابع التحرري الذي اتصفت به الحركة الثورية حيث خص جانبين: الأول هو التحرر القومي من السيطرة الإمبريالية، والثاني تحرر العمال من القوة الإقطاعية والبرجوازية ، وهذا ما أدى إلى ارتباط فكرة الحرية بفكرة الوحدة وحرية الأمة [1] ، لتتلاشى بذلك فكرة الحرية الفردية ، والنتيجة أن لا حرية فردية ولا وحدة عربية.

وتحولت بذلك الأنظمة العربية بحجة خارجية (قيام دولة إسرائيل) ، وأخرى داخلية الوحدة العربية إلى أنظمة استبدادية حملت شعار الوحدة أولا، وتداخلت هذه الحجة مع حجة الأمن والاستقرار، واستخدمت الحجتين كذريعة لمنع التوجه نحو الليبرالية التي ينظر إليها على أنها تمديد للاستقرار والأمن ، وهذا حفاظا على بقائها واستمرارها، لتحل لديها قوة الرغبة محل سلطان القانون[2]، خدمة لمصلحتها لا لمصلحة الشعوب التي تحكمها.

ويرد على ذلك بالتأكيد على أن التوجه نحو الليبرالية لا يهدد الأمن والاستقرار، بدليل الممارسة الفعلية لها في الدول الغربية وفي شد العربية وفي شتى المجالات والدول العربية والتي كانت حديثة النشأة فهذا لا يعني أنها ليست معنية بها ، بل أن الأنظمة الاستبدادية هي التي تروج لفكرة الخوف من الليبرالية خوفا على مصالحها :" فالخوف من الليبرالية وراء حجة الأمن والاستقرار هو خوف أنظمة اجتماعية سياسية قائمة على سياساتها ومصالحها، خوفا من المعارضة الشرعية في الداخل ومن الضغوط الاستراتيجية الدولية المتربصة بها، بحسب الموقع الذي تحتله في خريطة العالم العربي وفي خريطة العولمة.[1] "

---

[1] ناصيف نصار، باب الحرية ،المصدر السابق، ص 65

[2] ميشيل سينيلار، الماكيافيلية وداعى المصلحة العليا،مرجع سابق ، ص 33

ومن الأسباب التي تقف في وجه الليبرالية هي حجة العصبة العائلية ،أي شبكة الروابط القرابية التي تمنع خروج المرأة، وترفض الحد من السلطة الأبوية ولا تقبل الحرية الفردية والنهضة العربية الثانية

– فيما يرى "ناصيف" تتطلب التصدي للعصبة العائلية وتفكيكها لإعادة بناء الليبرالية لأن العصبة العائلية تمثل سلطة غير مشروعة ، من حيث كونها امتدادا للتقاليد العربية من جهة، والأكثر من ذلك فهي تستمد من جملة الوظائف التي تؤديها وتضمن لأصحابها النفوذ فإذا كان الهدف الظاهري المعلن هو الحفاظ على وحدة الأسرة من التفكك والوقوف في وجه الليبرالية فإن الهدف الخفي غير المعلن تسلطي يحفظ امتيازات موروثة منافية لمبدأ المساواة والحرية:" فالقضية التي تدافع عنها حجة العصبة العائلية بوجه عام ليست قضية المتحد العائلي وأخلاقياته وتماسكه واطمئنان أطرافه (...)، بقدر ما هي امتيازات تسلطية موروثة منافية لمبادئ المساواة والحرية والاستحقاق ".[2]

ويصل بذلك إلى أن هذه العصبة لن تصمد في نهاية المطاف أمام الحاجة العميقة إلى بناء الليبرالية في الاتجاه الصحيح ، وأن قوما لن تتيح لها البقاء في الحكم إن لم تحول تلك القوة إلى حق ، كما أشار إلى ذلك جان جاك روسو حين قال: " الأقوى لا يبقى أبدا على جانب كاف من القوة ليكون دائما هو السيد إن لم يجول قوته رم يحول قوته إلى حق والطاعة إلى واجب[3] " ، ويتنبأ بأن المخاوف والحجج المستخدمة لمنع الشعوب العربية الشعوب العربية من التحول نحو الليبرالية ستتلاشى مبرراتها حينما تتحول الليبرالية بوعي نقدي منفتح إلى ليبرالية تكافلية، ما يمكن من إعادة بناء قضايا الوحدة، وبناء المؤسسات اللازمة بطريقة بطريقة مرنة لا تقل شجاعة عن الطريقة المتبعة في الدول الأوروبية المتعاملة مع العولمة تعاملا ناجحا ويبقى التساؤل المطروح: لماذا لا يكون للعرب دور في إعادة بناء الليبرالية وهم أهل لذلك؟

---

[1] ناصيف نصار، باب الحرية ،المصدر السابق، ص 70

[2] ناصيف نصار ،باب الحرية ، المصدر السابق ، ص 73

[3] جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، لبنان، (د. ط)، ص 39

ب- العائق الثقافي : من المعلوم تاريخيا أن النهضة الأوروبية الحديثة وليدة عقلانية قائمة على الحرية ، وتؤمن بقيم الحداثة التي تدين الفلسفة الأنوار بجزء غير يسير من نجاحها وقد وصفها هشام جعيط بالقول:" تعد فلسفة الأنوار ظاهرة ثقافية أوروبية واسعة الحركة (...) نمت جوهريا كنقد مزدوج للدين والسياسة"[1]، فقد تأسست على أساس نقدي للدين وأحلت محله العقل كما شكلت نقدا للسياسة القائمة على الخضوع لسلطة الكنيسة ودعت إلى ديمقراطية علمانية وكأن تحرر الفكر وتحقيق النهضة يفترض ثقافة علمانية عقلانية، ما يدفعنا إلى طرح المشكلة ذاتها على الدول العربية ، والتساؤل عما إذا كان التحول الديمقراطي في هذه المجتمعات يقتضي بالضرورة نقد الدين خصوصا إذا علمنا أن:" الدولة جماعة مواطنين عاقلين وأحرار وليست جماعة مؤمنين [2] ، وتجاوز الفكر السياسي القائم ؟ أم أن مسألة العلمانية تلزم المجتمعات الغربية دون سواها ؟.

تشكل الثقافة عائقا أمام النهضة إذا كانت ثقافة طائفية ، تنتصر لطرف على حساب طرف آخر، ما يؤدي إلى التشتت الثقافي الذي يولد الصراع ويؤدي إلى خلق مجتمعات عصبوية مكونة من جماعات مغلقة، ومن الطبيعي ألا يسمح هذا المناخ الثقافي بنشوء ثقافة سياسية تتماشى مع متطلبات الديمقراطية، ومن مظاهر التشتت الثقافي بحد القطيعة بين القديم والحديث ، أين تصبح دانة عامل هادم لا عامل بناء ومنبعا إضافيا للنزاع الاجتماعي والحرب وينتقل هذا التشتت حسب "ناصيف" ليبلغ مستوى الصراع الفكري : " لقد توزعت أفكار المفكرين العرب التحديثيين و ثلاثة محاور: الليبرالية والقومية والاشتراكية، وكانت غاية كل واحد من هذه المحاور موجهة ضد جانب من جوانب الأيديولوجية السلفية »[3]

ويبدو ذلك جليا من خلال التيار العلماني الذي يجسد تطفل الفكر العربي السياسي على الصادر الغربية للديمقراطية ، من دون مراعاة خصوصية الثقافة العربية الإسلامية

---

[1] هشام جعيط، فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي، ترجمة بخيت بن عودة، مطبعة الجاحظية (التبيين ، العدد14، سنة 1999)، الجزائر ، ص 87.

[2]ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم،مصدر سابق، ص 36.

[3] ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي،مصدر سابق، ص68.

ليكون رد الفعل عنيفا على الديمقراطية التي حملتها العلمانية، حيث وصفت بأنها كفر وعودة إلى الجاهلية و تقليد أعمى للثقافة الغربية ، وقد وصفها أحد الباحثين بالقول:" إن الديمقراطية ليست عدالة وحرية و مساواة كما يظن الكثيرون، إنما هي نظام حكم سياسي، هي فكر تبنته العقيدة الرأسمالية الكافرة"[1]، ذلك أن هذه الديمقراطية مرفوضة عقائديا في بلاد المسلمين لأنما:" تستند في أسسها إلى علمانية فصل الدين عن الدولة (...) ، لا يصلح تطبيقها كنظام حكم في بلاد المسلمين، حيث لا يفصل بين الدين والدولة عندنا "[2].

وتترجم نظريات الإسلام السياسي هذه الأفكار من الناحية العملية، فالمودودي يؤكد أن الدولة لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه، مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات[3] ، وفي المقابل يرفض الدولة المؤسسة على الطراز الديمقراطي لأنها لا تتخذ من الدين مصدرا للتشريع قائلا:" كيف يمكن أن تكون دولة قومية مؤسسة على طراز الديمقراطية عونا لنا؟".

هذا جانب من الأزمة التي تعيشها الثقافة العربية و التي تعان من الصراع بين أنصار التراث ولمة، ما جعلها عاجزة عن احتضان الديمقراطية، بل وأضحت عائقا لها وسدا منيعا والطائفية، بل إن الأنظمة الان النظم الاستبدادية لهذا الوضع، وسعيها إلى ممارسة المزايا من القهر بدعوى الحفاظ على الوحدة الوطنية ، وهذا ما أدى بدوره إلى حجب إمكانية التحول بسبب الوضع الثقافي السيئ الذي تسوده ثقافة هدامة ، قائمة على الجهوية والعشائرية بل إن الأنظمة الحاكمة تستخدم الديمقراطية كغطاء لتبرير بقاءها في الحكم، وعزل النخبة عن الجمهور.

ج- العائق الاقتصادي: إن إخفاق النهضة العربية الأولى والمراهنة على بناء الدولة الحديثة الانتقال إلى مجتمع ديمقراطي، وما لازم ذلك من إخفاق ثقافي قوامه الصراع الثقافي الذي

---

[1] غازي عناية ، جاهلية الديمقراطية ، دار زهران للنشر، الأردن، ط1، 1999، المقدمة، صدج ، المرجع نفسه ، ص 45

[2] ابو الاعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ترجمة خليل حسن، دار الفكر ، بيروت، 1969،ص 33

[3] ابو الاعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ط1، 1984،ص31

أصبح عائقا أمام التحول الديمقراطي، مضاف إليه إخفاق الدولة القطرية التي لا تستمد شرعيتها من الارادة الشعبية، يضيف "ناصيف" عائقا ثالثا لا يقل أهمية عن العائقين السابقين ولا ينفصل عنهما ألا وهو العائق الاقتصادي، فما المقصود به؟ وكيف يقف عقبة أمام النهضة العربية الثانية؟.

إن العائق الاقتصادي يعبر عن الضعف الاقتصادي ، وما يتبع ذلك من مشاكل متعددة تؤثر سلبا على النهضة العربية والتحول الديمقراطي، وأهم أسبابه عدم الفصل بين القطاع العام والقطاع الخاص، وسعي الدولة لأن تكون جميع عمليات الإنتاج والتوزيع والتبادل في قبضة القطاع العام أو تحت إشرافه المباشر ، في حين :"أن ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص تفترض انقسام العلاقة الاجتماعية للإنسان إلى علاقة عامة هي محور العلاقة السياسية وإلى علاقة خاصة متفاعلة مع العلاقة العامة بقدر ما هي محتاجة إليها ، وقد تمت التضحية بالديمقراطية مرتين كما أشار إلى ذلك محمد عابد الجابري قائلا:" لقد أجلت الديمقراطية مرتين مرة أثناء كفاح, الأقطار العربية من ال استار ها ، اما في المرة الثانية فقد كان تأجيلها بدافع إعطاء الأولوية لبناء الاستقلال و تحقيق التنمية.[2]

وإذا كانت التضحية بالديمقراطية في سبيل الاستقلال تارة، وفي سبيل التنمية تارة أخرى إلا أن واقع الخيبة كان شديد الوطأة مع دولة الانفتاح التي تخلت كليا عما التزمت فقط من الناحية الاقتصادية بل والاجتماعية والسياسية كذلك ، وقد عبر برهان غليون عن اتفاق بالقول: "إن نظام الانفتاح لن يكون في الواقع شيئا أخر من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية سوى نظام تعميق الأزمة العامة [3]

إن سيطرة القطاع العام على مناحي الحياة بما في ذلك الاقتصادية منها ، ورفضه فتح بلال للمبادرة الفردية ، يجعل تعلق الفرد بالدولة أكثر من ارتباط تفاعلي بل يصبح تبعية تامة

---

[1] ناصيف نصار، التفكير والهجرة،المصدر السابق، ص128

[2] محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية 26، مركز دراسات الوحدة العربية2لبنان ، ط2،1997، ص 93

[3] برهان غليون، المحنة العربية ، المرجع السابق ،ص 184

تظهر في شكل اندماج عام، وسيطرة للدولة على الوجود الاجتماعي والاقتصادي وتسيس كل شيء في المجتمع بصورة مباشرة ، وتحويل القوى الإنسانية في المجتمع إلى قوى متماهية مع سلطة الدولة ، وهذا ما يفضي في النهاية إلى تعطيل الجدلية التي تحرك القوى الإنسانية في المجتمع وقوى البحث عن الأحق والأحسن والأفضل والأجمل والأنفع والأشهى[1] ، ورغم أن الوطن العربي يحيا محاولة النهضة والتحول الديمقراطي منذ أكثر من قرن، إلا أنه لا يزال عاجزا عن تحقيق هذا المسعى الذي تشترك فيه أضلاع مثلث ثلاثة هي : الدولة ومنظمات المجتمع المدني ورأس المال الخاص[2] ، ولن تتحقق هذه النهضة طالما يبقى إلحاق القطاع الخاص بالعام سائدا من جهة ، والاعتماد شبه الكلي على الريع النفطي في الاقتصاد من جهة ثانية ، والذي لا يخضع بتاتا لقانون الإنتاج كما لا يوجه عائداته إلى التنمية كما أشار إلى ذلك برهان غليون حين انتقد الاقتصاديات الريعية واصفا بأنها:" قطاعات لا علاقة لها بتأمين قائض أكبر من العملات الأجنبية أو من قطاعات لا علاقة لها بتامين الحاجات الضرورية للمنتجين، وإنما تنطلق من تامين . العملات الأجنبية أو من الناتج القابل للتصدير أو لإرضاء الكماليات[3]".

يظهر مما سبق أن الصراع المالي الذي يغديه التعصب الأعمى، لا يساعد على نمو الديمقراطية الظروف الأساسية من أجل فهم سليم للواقع العربي، خصوصا إذا علمنا أن الممارسة و إلى اعتبارات قبلية وطائفية لتفتقر بذلك إلى الشرعية الحقيقية[4] ، التي تسمح بتحول بال ، وسيكون الأمر أسوأ إذا شحت الموارد الاقتصادية وزادها التوزيع غير العادل اذا كانت النتيجة تقود إلى مرض ثقافي وسياسي واقتصادي في العالم العربي فإن النهضة والتحول الديمقراطي ، إن كان غير مستحيل فإنه يبدو صعبا ويحتاج إلى إرادة قوية ونضال مستمر.

---

[1] ناصيف نصار، التفكير والهجرة،المصدر السابق ، ص131

[2] عبد الحليم عطية (وآخ) ، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)،المصدر السابق، ص 29

[3] برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية ، مرجع سابق ،ص 105

[4] موسى بن اسماعيل، مشكلة الدولة الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون،مرجع سابق، ص58

المطلب الثالث :أطر النهضة العربية الثانية

في سبيل نهضة عربية ثانية كما يتصورها "ناصيف"، لا بد من شروط نظرية وأخرى عملية كون للمثقف الدور الحاسم فيها، ومن بين الأطر التي تتمحور حولها آليات النهضة العربية الثانية:

أ- إعادة بناء الليبرالية: بما أنه لا مجال للحديث عن قضية عربية خارج نطاق العولمة، فإنه من المهم إعادة بناء الليبرالية بإعادة بناء أساسها الفلسفي، من خلال إعادة التفكير في الحرية بالتواصل النقدي مع التراث الليبرالي ، موافقا في طرحه ما ذهب إليه عبد الله العروي الذي ألح على ضرورة التواصل مع التراث الغربي في إطار نقدي حيث قال :" إن إعادة بناء حقل الحرية كطموح رافق فلسفي ، يستلزم إذن القطيعة الكاملة مع التراث الليبرالي من خلال التواصل النقدي معها[1] وذلك من خلال التعامل مع أربعة مبادئ أساسية هي:

مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية والجدلية: من حيث ضرورة إعادة النظر في حرية الفرد و الجماعة، الفهم اسلم للحرية الفردية وذلك عن طريق التخلص من فهم نظرية العقاد الاجتماعي للحالة الاجتماعية للفرد لاما تصور افتراضي أسطوري من حيث التكوين، ومن حيث دون تدعو إلى الفردانية التدررية، التي تعني :"أن المجتمع ليس أكثر من مجموع أفراد بحيث مصلحته لا يمكن أن تكون مغايرة لمجموع مصالح الأفراد الذين يتألف منهم واستعادة يوم الإغريقي لاجتماعية الإنسان شريطة عدم تقسيم الناس إلى أحرار وعبيد من حيث الطبيعة معن أدق استيعاب مبدأ الحرية الفردية ضمن مفهوم جديد لاجتماعية الإنسان[2] :" ومن هنا يتبين أن إعادة بناء الليبرالية ، تستلزم استيعاب مبدأ الحرية الفردية ضمن مفهوم جديد الاجتماعية الإنسان ، وهذا المفهوم لا يحتاج إلى أن يكون نفيا كاملا لما قبله ، إذ يمكننا أن نتوصل إليه من طريق استعادة المفهوم الإغريقي للاجتماعية وإدخال الجدلية في صلبه

---

[1] عبد الله العروي، مفهوم الحرية ، المركز الثقافي العربي،المرجع السابق، ط1،1981،ص 13.

[2] حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004،ص 43

وتحريره من العبودية فهذا المفهوم الجديد هو الشرط الأساسي لوضع الحرية الفردية في مرتبتها الحقيقية، في الوجود الإنساني الاجتماعي.[1]"

إذن فالفرد يكون حرا ضمن الجماعة التي ينتمي إليها، ولا وجود لاستقلال مطلق عن الآخرين، بل إن الاستقلال يكتسب مع الغير.

مبدأ الترابط بين الحرية والعقل: ويتجلى من خلال ضرورة استخدام الفرد لعقله لحل مشكلاته الخاصة، مع الأخذ في الحسبان مشاكل غيره، بمعنى آخر أنه لا ينبغي أن يتنازل عن شؤونه للجماعة من جهة ، ومن جهة أخرى لا يجب أن يتجاهل شؤون الجماعة ومصالحها، ويجد "ناصيف" ضمن تحليله لليبرالية الفردانية أنها تتجه إلى إهمال حرية الإرادة التي هي حق الجميع، لمصلحة حرية الاستطاعة التي هي من نصيب الأقوياء فقط، وهذا يتناقض مع الفهم السليم لفلسفة الحرية التي لا تعني حرية الأقوياء دون سواهم، لأن الدفاع عن الحرية يستدعي تبيان الرابط بينها وبين العقل، وهذا العطر مسؤولا أمام نفسه وأمام غيره وهذا هو المفهوم السليم للحرية.

ب-الحرية والعدل: إن الحرية بأحكامه التي تشمل الأفراد والشعر العلاقات بين الفرد والجماعة والفرد با يقتضي إعادة بناء فلسفة العدل ، وهذا الطرح يقود الفرد إلى المسؤولية الاجتماعية بمعنى أن يكون به وأمام غيره، وهذا هو الفهم السليم للحرية والعدل؛ إن الحرية لا تنمو ولا تزدهر إلا بمقدار ما تنفتح على العدل ، و تشمل الأفراد والشعوب والبشرية جمعاء، ومحال العدل هنا مجال واسع على مستوى الفرد والجماعة والفرد بذاته وبين الشعوب ، وتبديد وهم التناقض بين الحرية والعدالة بناء فلسفة العدل بقدر ما يتطلب إعادة فلسفة الحرية، إذ لم يعد هذا الترابط الفلاسفة دون سواهم، بل أصبح بفضل العولمة من الحقائق الملموسة في حياة الناس، لذا أصبحت الحرية من ضرورات العدل، واحترام العدل من مقتضيات الحرية[2].

---

[1] ناصيف نصار، باب الحرية، المصدر السابق ،ص 55.

[2] أحمد عبد الحليم عطية (وحليم عطية (و آخ)، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية) المرجع السابق، ص 347

ج–الحرية والسلطة: لما كان تطبيق العدل يقتضي تدخل السلطة العامة المسؤولة عن أمن الأفراد والجماعة، فهذا يؤكد وجود ترابط بين الحرية على مستواها الاجتماعي وبين السلطة السياسية، لأن سلطة الحاكم يمكن أن تطال الفعل السياسي والاقتصادي من خلال التشريعات الملموسة ، ففي ضوء العقل الاجتماعي والعدل الاجتماعي تتوسط السلطة السياسية لتنظيم العلاقات بين الأفراد، إذ تضمن ممارسة هؤلاء لحرياتهم، وحمايتها من التجاوزات ، ذلك أن الليبرالية تدافع عن الحرية الفردية، وتحد من تدخل الدولة لهذا الغرض، لكن الحقيقة أنما تضمن حرية الأقوياء والأغنياء على حساب الضعفاء والفقراء، والهدف من إعادة بناء الليبرالية على أسس جديدة ، هو تبديد الوهم القائل بالتناقض بين الحرية وهذه المبادئ الأربعة، إذ العلاقة بين الطرفين علاقة تتصف بالضرورة.

يتضح أن الحرية تبن، وبناؤها سياسي لا مفر منه، يستند إلى إعادة النظر في المبادئ الأربعة السابقة وفي علاقتها بالحرية، ولعل هذا ما يقود في النهاية إلى نوع جديد من الليبرالية يصطلح الصيف" على تسميتها بالليبرالية التكافلية :" تلك هي المبادئ الأساسية العامة التي تبدو لنا حرية الإعادة بناء الليبرالية، والتي لا يمنع عدم وجود تناقض جوهري فيما بينها إمكانية حصول تعارض تطبيقي قابل للمعالجة في ما بين نطلقه على الليبرالية المعاد بناؤها على التكافلية[1]".

د–نقد التعصب الفكري :الذي ينعكس سلبا على باق العوامل الأساسية للتطور والانفتاح بالمقابل للمعالجة في ما بينها في حالات معينة، وإذا كان لا بد من اسم : المعاد بناؤها على هذه المبادئ العامة، فإننا نقترح أن تسمى الليبرالية وقد التعصب والحق في الاختلاف: يعد التعصب من بين أهم أسباب التخلف سلبا على باقي المجالات، لذا فإن نقده والعمل على تجاوزه يعد واحدا من للتطور والانفتاح[2] ، بالبحث عن أسبابه الحقيقية ومعانيه، والتجاوز

[1] ناصيف نصار، باب الحرية،المصدر نفسه ، ص61

[2] مجموعة مؤلفين، من عدة مؤلفين، من أديب إسحاق والأفغان... إلى ناصيف نصار ، أضواء على التعصب ، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت ،لبنان، ط1، 1993، ص187

يقتضي ضبط مفهوم التعصب والعناصر المكونة له ثم ممارسة عملية النقد لا يخفى على أحد مدى ارتباط ظاهرة التعصب بمختلف الظواهر الاجتماعية الأخرى انت فكرية وسياسية وغيرها، ويعد تعاظم دور الحركة الأصولية الإسلامية في العالم العربي من و عوامل زيادة حدة التعصب وانتشاره، لذا فإن نقد التعصب في العالم العربي يعني نقد الحركة الأصولية كمظهر من مظاهره، إذ لا ينحصر في هذه الحركة فحسب بل يرادف مصطلحات مثل الانغلاق ، الجمود التحجر، القهر والتسلط . ويميز "ناصيف" بين نوعين من التعصب:

الأول: هو التعصب الفردي: ويعني به "التعصب الذي يجري على مستوى الفرد ويتحمل الفرد نتائجه في حياته الخاصة وفي علاقته مع الآخرين[1]". وهو تعصب يمارسه فرد يعتقد بصحة رأيه.

الثاني: هو التعصب الجماعي : ويقصد به "التعصب الذي يجري على مستوى الجماعة [2] ويشارك فيه أفراد هذه الجماعة في أغلبيتهم بدرجة أو بأخرى (...) تعصب موضوعه جماعة معينة، هو تعصب لجماعة معينة تمارسه الأغلبية على الأغلبية على الأقل من هذه الجماعة" .

ورغم أن الموازنة النظرية التمييز بينهما أمرا صعبا، خلاء عنها ، علاوة على ذلك والجماعي ، ما يؤدي إلى الاعتقاد وفي ذلك نفي لرأي أن الموازنة النظرية بين المفهومين واردة بوضوح، إلا أن الممارسة العملية تجعل من أمرا صعبا، ذلك أن تعصب الفرد لرأيه مرتبط بالجماعة التي ينتمي إليها ولا يتم بمعزل لاوة على ذلك فإن الغلو في الاعتقاد يشكل الجانب المشترك بين التعصب الفردي مما يؤدي إلى الاعتقاد اليقيني بصحة الرأي فرديا كان أم جماعيا والانغلاق على الذات و نفي الرأي الغير فردا او جماعة بمختلف الأدوات والوسائل وربما استخدام القوة بمختلف أشكالها لمنع الآخر من إبداء رأيه والدفاع عنه.

وليس أي مجتمع ولا أي جيل بشري بمنأى عن التعصب ، فهو موجود في تاريخ كل الشعوب أجيال البشرية وفي كل المجالات المعرفية، حتى في المجال العلمي ، والغرب رغم

---

[1] ناصيف نصار، في التربية والسياسة،المصدر السابق، ص198

[2] المصدر نفسه، ص 198

ثورته الفكرية، لا يزال يمارس أشكالا من التعصب من خلال مؤسساته الإعلامية، وهذا يعني أن التخلص من التعصب طريق شاق وطويل، لكن رفضه والحد من آثاره السلبية أمر ممكن طالما توفرت الإرادة لذلك.

ويورد "ناصيف" جملة من الخصائص للفرد المتعصب منها كونه لا يحب المناقشة لأنه يعتقد بصحة رأيه ، و كراهية المناقشة دليل على أنه يكتفي بما لديه من تبرير لرأيه، فهو يجهل آليات الحوار وأخلاقياته، إنه شخص منغلق على ذاته ، والانغلاق يعيقه حتى في تعميق اعتقاده وتغييره،كما أنه يرفض الشك والنقد[1] ، فهو لا يتأمل حتى في الانتقادات الموجهة لرأيه، من أجل تفنيدها، لأنه قليل الذكاء، ويحذر حذرا من الأفراد الأذكياء، ولا يتعاطى معهم بارتياح ويعمل على تهميشهم، ولكن هذا لا يعني أن كل فرد قليل الذكاء فرد متعصب بالضرورة، إلا أن قلة الذكاء من الأسباب المساعدة على ظهور التعصب.

بينما يمتاز الفرد المنفتح بجملة من الخصائص تناقض تلك التي يتصف بها الفرد المنغلق ،وهي خصائص تمكنه من التواصل مع الغير والتعاطي معهم بروح نقدية منفتحة ومن تحديد الكاره ومعتقداته مع الاستعداد للتنازل عن بعض أفكاره حالما تبين له بالحجة أنها غير سليمة، فهو يعتنق الآراء من منطلق الوعي والنقد ، ويدرك قبل المناقشة بل ويسعى إليها، ولا يشكل النورة بالنسبة لغيره، كما يعمل على بلوغ الاتفاق عن طريق التواصل والتبادل والحوار والنقد، يتقبل ويسعى إليها، ولا يشكل الغير عقدة بالنسبة إليه، بقدر ما يعد مصدر إلهام الافكار وتصحيحها ، لذا فالعلاقة بينه وبين غيره مبنية على الحوار الهادف إلى تنمية التجديد الأفكار وتصحيحها ، ان الأفكار وتطويرها سعيا إلى الأفضل.

بما أن المجتمع هو مجموعة أفراد ، فإن إمكانية الانتقال إلى المجتمع المنفتح أمرا ممكنا إذا كانوا الأفراد المكونين له كذلك منفتحين ، إن المجتمع المنفتح يتشكل من خلال انتقال أفراده من مستوى التعصب إلى مستوى التضامن، والمجتمع الذي يتمكن من إحداث التحول مجتمع قادر على ممارسة الانفتاح على المستوى الداخلي والخارجي.

---

[1] ناصيف نصار، أضواء على التعصب، المصدر نفسه ،ص 207

ولتجاوز هذه الظاهرة في المجتمعات العربية يجب تأسيس المجتمع على مبدأ التضامن افقي إطاره تتحد المصالح الحيوية للجماعة من مصير تاريخي واحد يشارك فيه الأفراد وتصنعه الأجيال وكل جيل له إسهاماته الخاصة.

والتضامن يستند إلى وعي أفراد الجماعة الواحدة بمصيرهم، على أن يبقى التمييز واضح المعالم بين فردية الفرد والجماعة التي ينتمي إليها أن لا تتماهى فردية الفرد مع جماعته والتضامن الا يكون بين أفراد الجماعة فحسب بل يتعداه إلى المجتمع الإنساني أو الكوني وبالتضامن والإقناع المنفتح يتمكن المجتمع من تجاوز التعصب، ولن يكون للعرب مستقبل دون احترام حقوق الإنسان بضمان التعددية الشاملة دون مزايدات.[1]

ه- **تأسيس المجتمع المدني:** اعتمد التاريخية لرسم صورة المجتمع المدني اخبارية وتبنى على مستويين من المقاربة الفلسفية:

المستوى الأول: هو التحليل الوصفي باعتبار المجتمع العربي، و من خلاله حامل

المستوى الثاني: هو المقاربة المعاه الحر ، و من خلاله حاول تحديد ماهية المجتمع المدن و الثاني هو المقاربة المعيارية ، ويستند إلى التحديد السلبي المفهوم المجتمع المدي،حيث يجعله في مقابل كل ما هو ديني أو عسكري[2]،بأن المجتمع المدني لا يقوم في حد ذاته على نظام سلطة محدد، فإن ذلك لا يعني غياب السلطة في تسيير سياسته ، ولبلوغ المجتمع المدني يقترح ثلاثة وسائل:

الأولى: هي تربية العقل وذلك من أجل نقل الفرد العربي من الوجود بالقوة إلى الوجود المال من خلال تشجيع "العقلانية النقدية المنفتحة "لديه، عن طريق تكوينه وطنيا وعلميا ومعرفيا وتنمية ملكاته المتعددة، وتمكينه من ممارسة التفكير النقدي لاستبعاد اللامعقول وكل ما هو غير علمي، ما يكون دافعا لتشجيع التفكير الحر ومحاربة كل العوائق التي تقف في طريقه

---

[1] فراس سعد، نقد العقل المغلق، (الأسس الفكرية للإصلاح السياسي) ، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2006،ص 202.

[2] ناصيف نصار،(مقدمة أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1995ص107

علاوة على تجاوز الفكر المغلق الذي تقدمه الأيديولوجية وسائر المعتقدات اللاعقلية التي تتحدث بطريقة عدوانية ولاعقلانية من قبيل أن من ليس معي ليس مثلي ومن ليس مثلي ليس إنسانا[1].

إن الاهتمام بتربية العقل من مختلف جوانبه طريق التنمية الفكر العلمي والفلسفي بصرف النظر عن الأيديولوجية السائدة :" إن تربية العقل تربية كلية أوسع وأهم مما تتصوره بيولوجيات، وإن كانت أيديولوجيات ثورية تقدمية تحرص على التسلح بما يوافقها من العلم والعلمية، ولا يحصل ارتقاء ومتواصلة"، ويتم ذلك من ويحصل ارتقاء ثقافي حقيقي إلا بواسطة تربية العقل تربية شاملة ويتم ذلك من خلال جملة من الشروط هي :

ان يدرك العقل التناقض بينه وبين الطبيعة ، فيتشكل لديه الوعي الذي يدفعه الى استثمار هذا التناقض لتملك الطبيعة، وهذه العملية تؤدي إلى الإبداع. ك تماما الصيرورة التاريخية للفكر البشري ، فيعمل على تطوير مكتسباته تبعا للتناقض التملك الطبيعة، وهذه العملية تؤدي إلى الابداع أن يدرك تماما الصيرورة التاريخية لا التطور في المفاهيم والأفكار الإنسانية وأن يعي التناقض بينه وبين المجتمع من خلال ما يعرف بمبدأ الوحدة والاختلاف[2] لأن المجتمعات يخلق دائما لحظات من الوحدة ، لذا لا بد من عدم تجاهل الأخر أو على تجاوزه، بقدر ما يجب الاعتراف وفي ذلك اعتراف بالحقوق والواجبات ، وأخيرا ضرورة الإيمان بالتغير الدائم والمستمر لأنه وليد الإرادة الإنسانية، فردية كانت أم جماعية وهو ما يفضي في نهاية المطاف إلى التقدم الإنسان على مختلف الأصعدة.

الثانية :هي نقد الطائفية وتبني الديمقراطية، إن بلوغ المجتمع المدني ليس بالأمر الهين بل هو عملية نضالية مستمرة، ترتبط بحركة التاريخ والحضارة وتقتضي مواجهة الطائفية، وفي معرض حديثه عن الطائفية وآثارها السلبية بوصفها عائقا أمام التحول الديمقراطي، يعرض "ناصيف "لموقفين متميزين متكاملين في تاريخ الفكر المضاد للطائفية في لبنان، الأول موقف

---

[1] فراس سعد، نقد العقل المغلق ،مرجع سابق، ص 66

[2] ناصيف نصار، في التربية والسياسة، ص 105

المعلم بطرس البستاني والثاني موقف شبلي شميل ويقارن ذلك بوقف مدافع عن الطائفية في لبنان يمثله الدكتور كمال الحاج ، واصفا اياه بأنه عودة للقرون الوسطى ، مؤكدا حاجة هذا المجتمع إلى ثورة سياسية حقيقية :" إن مع اللبناني يحتاج إلى ثورة سياسية تنصر الديمقراطية على الطائفية والأدبية والشرعية والقيم التابعة لها[1].

لقد خلص "ناصيف" إلى أن الطائفية كيان داخلي للمجتمع ، وبما أن هذه الطائفة اسبابها ملازما لروح الدين والزوال لذا فهو يشترط الوعي.

" ناصيف" إلى أن الطائفية كنظام سياسي إداري تنشأ من جراء تطور التاريخ وبما أن هذه الطائفية أسبابها التاريخية فلا ينبغي أن تعتبرها قدرا لا سبيل إلى زما لروح الدين، فكل ما هو تاريخي بأسبابه وأشكاله خاضع لناموس التغير فهو يشترط الوعي الموضوعي للنظام الطائفي كشرط أساسي ضروري أشد الضرورة تغييره واستبداله بنظام سياسي اجتماعي آخر إضافة إلى النقد السوسيولوجي بشعوره الطائفي بوصفه الطريق الصحيح الذي يؤدي إلى تخطي الطائفة السياسية والاجتماعية : شاملة، و أخيرا تحليل المشكلات الرئيسية في الصراع الطائفي بتناول الأساس الفلسفي في رائد المتصارعة، ويحدد لنا المدارات الرئيسية التي يدور حولها الصراع وهي ستة مدارات: يتناول الأول قضية الهوية الجماعية العليا، والثاني قضية التاريخ والتراث، والثالث قضية التكامل والوحدة والرابع قضية الديمقراطية والعلمانية ، والخامس يعالج قضية العدالة الاجتماعية والسادس النظرة الفلسفية إلى الإنسان والكون..[2]

لذا فهو على وعي تام أن مشكلة الديمقراطية في لبنان وفي كل المجتمعات العربية ملتقى لكل المشكلات الأخرى، وأن الانتقال إلى المجتمع المدني يقتضي بالضرورة المرور إلى النظام الديمقراطي ، وتجاوز النظرة الضيقة للإنسان والمجتمع ، علاوة على النظر إلى المشكلة من زوايا متعددة خصوصا في علاقتها مع النظام الاقتصادي القائم، أي إلى طرح مسألة الانتقال من الديمقراطية الشكلية إلى الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية.

---

[1] ناصيف نصار ، منطق السلطة ، المصدر السابق ص 54 .

[2] أحمد عبد الحليم عطيبد الحليم عطية (وآخ)، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)، ص 18

الثالثة:هي تحرير السوق ذلك أن وظيفة المجتمع المدني لا تتوقف عند حدود الغايات الثقافية أو السياسية فقط بل إن هذه الوظيفة لا تكتمل إلا بمهام اقتصادية واجتماعية و ناصيف "واحد من أولئك الذين يعتقدون أن فشل السياسة الاقتصادية للدول العربية يرجع بالدرجة الأولى إلى هيمنة الدولة على القطاعات المختلفة وعى رأسها القطاع الاقتصادي وغياب "التعبير وتحييد رأي النخبة في المشكلات المتعددة خصوصا منها الاقتصادية موافقا بذلك ماذهب إليه برهان غليون حين أقرا أن الفشل الاقتصادي للدولة العربية: " سببه تغييب حريات التعبير اكبر من النخبة ومن العناصر المخلصة"[1]

إن الدولة العربية التحديثية قد راهنت في مرحلة ما من تطورها على التنمية أدبيات المفكر ان المفكرين العرب من الواضح انا تفترض وجود دولة موحدة تعمل[2] ، غير أن هذه الدولة لم تضمن ما راهنت عليه ، و لا تخرج من الأزمة إلا بن في حركة التنمية في إطار المساهمة في إعادة بناء المنظومة الاقتصادية العالمية سماه "ناصيف" البيرالية المكبوحة التي تقوم على دور أكبر للدولة في الحياة بيان الاستقلال للسوق ، والتركيز على أولوية إرضاء الحاجة عن تكديس الثورة على الرأسمالية وأولوية الاستخدام على التقنية ... الخ".

و الكثير من المفكرين العرب ساهمو إلى إعطاء دور فاعل للمجتمع المدني من الناحية بين اجتهادات تستحق التنويه ، بمعنى أن التنمية الحقيقية لا تكون إلا بالشراكة التي مع المجتمع المدني ، فلن يتحقق الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي إلا في مناخ والوصول إلى ما سماه "ناصيف الاقتصادية مع ضمان الاستقلال للسوق ، والاولوية للعمل على الرأسمالية ،ولقد سعى الكثير من المفكر ان لا يكون للمجتمع المدني نشاطا فعالا فيه كما أشار إلى ذلك برهان غليون حين قال: » وأن الدعوة إلى الديمقراطية والمشاركة السياسية ينبغي ألا تبقى مستقلة عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي »[3]

---

[1] برهان غليون و آخرون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الفكر، دمشق، ط1 1999، ص 25.

[2] ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد،مصدر سابق، ص 193

[3] برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي ،مرجع سابق، ص 35

ويضيف "ناصيف "أن للتنمية حدا آخر هو العدالة الاجتماعية، بمعنى لا تكتسب التنمية قيمتها إلا إذا ضمنت قدرا من العدالة الاجتماعية ، من خلال تقليص الهوية بين الأغنياء والفقراء أو تخليص الفقراء من وطأة الحرمان الذي يعيشونه وهو يعول في ذلك على دور هام للمجتمع المدني موافقا ما ذهب إليه جلال أمين الذي قال في هذا الصدد :" كلما زاد ضعف الدولة القومية خارقا إزاء قوى خارجية الوفاء بحاجات أساسية[1] الناس من خلال الأعمال و أكثر فأكثر، من قهر وظلم للعوامل الخارجية، زادت مسؤوليات النشاط الأهلي ومنظمات المجتمع المدني، " فدور المجتمع المدني لا يتوقف عند حدود الوفاء بالحاجات الأساسية كالاعمال الخيرية ، بل تزداد أيضا أهمية النشاط الأهلي حينما يتحول القهر والظلم للعامل إلى قهر وظلم للمستهلك، و أن الانتقال إلى المجتمع المدني من منظور "ناصيف" ليس بالأمر البسيط، إنه من العمل والتخطيط من أجل تغيير نمط التفكير لدى الفرد العربي ودفعه احداث قفزة نوعية في واقعة الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، قفزة تمر حتما.

يتضح مما سبق أن الانتقال يتطلب الكثير من العمل ، آلات متعددة إلى إحداث قفزة بوابة العديد من القضايا الملحة كالتربية السياسية و بتجاوز التعصب القضايا الملحة في الواقع العربي المعاصر ، بالانتقال من الطائفية إلى الديمقراطية ، عبر تجاوز التعصب الفردي والجماعي حتى يصير الفرد العربي مواطنا.

المبحث الثالث: النهضة العربية الثانية بين التراث و الحداثة

المطلب الأول :أصالة النهضة الثانية

إن النهضة الثانية التي دعا إليها "ناصيف" تعبر عن فلسفة الإنسان كصيرورة تحكم نفسها وفقا لمقتضيات العقل والحرية ، ولا تكون قضية حقيقية إلا إذا حققت تقدما بالنسبة للواقع التاريخي الذي تخرج منه، لتقدم نابع من الإبداع الذاتي، يجعل من الإنسان المحور القادر على صنع مصيره بنفسه، لأنه كائن حر بإمكانه تحديد هويته، وتغيير واقعه، والدور المحوري الذي تلعبه الفلسفة في النهضة الثانية :" وقد ساعدني على السير في هذا الاتجاه

[1] جلال أمين، العدالة الاجتماعية من العدد 269 ، جولية، 2001، ص20

إدراكي، منذ أواسط الستينات للدور الخاص والعميق الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في مواصلة بناء النهضة العربية التي بدأت في القرن الماضي وإدراكي منذ أواسط السبعينات، الطريق الذي يمكن أن تتيح للفكر العربي أن يقوم بذلك الدور، وهكذا أصبح تناولي للمشكلات التي وجدت نفسي مدعوا للتفكير فيها مرتبطا بالفلسفة ومحكوما بقضية تحريرها من التصورات والعقد والأوضاع التي تؤدي إلى تعطيلها أو موتها[1]".

والنهضة ليست مشكلة فلاسفة وحدهم بقدر ما هي مشكلة ثقافية اجتماعية، وإن هذه النهضة ممكنة غير مستحيلة واستبعاد الاستحالة لا يعني أنها ستحدث حتما، فكما ينبغي نفي الاستحالة عنها ينبغي نفي الحتمية أيضا، ويؤكد حسب منطق فلسفته على أنه لا يوجد نموذج مثالي ولا نموذج عام وجب على النهضة العربية الثانية أن تطبقه، بل يوجد نماذج تاريخية متفاوقة القيم يتعين على النهضة العربية الثانية في حركة تكونها و تقدمها أن تتفاعل معها تفاعلا وإذا كان العقل الأوروبي توجه خلا عصر الأنوار نحو التحرر من خلال اعتباره جوهر الانسان ، وأداة لازمة وثابتة لكل ما يتعلق بشؤون الحياة بمختلف أبعادها [2]، فقد ألح "ناصيف" في سبيل نهضة عربية ثانية على أن يولي أهمية خاصة من خلال:

-التحليل النقدي للتراث السياسي العربي الإسلامي، وبيان ما يمكن استيعابه والاستفادة منه، وما يجب إعلان موته وتحويله إلى الثلاجة.

-استيعاب نقدي للفكر السياسي الغربي بتعريبه وشرحه ، بهدف الاستفادة من تجارب الغير.

-ضرورة التمييز النظري بين الأيديولوجية والفلسفة والعلم، لتحريك آلة النقد بوصفه قاعدة أساسية لكل إنتاج فكري وفلسفي ، وشرط ضروري للوجود الإنساني الفعلي.

---

[1] ناصيف نصار، التفكير والهجرة، المصدر السابق ،ص 10-11

[2] مطاع صفدي (و آخ) ، الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة ، مركز الإنماء القومي، بيروت /پاريس، عدد138-139 ،2007، ص68

-فك الارتباط بين الوجهة الأخلاقية من جهة ، والتفكير في ماهية السياسة والدولة من جهة أخرى ، بهدف تحرير العقل من المطلق.

- ضرورة إعادة النظر في المقولات الأساسية للسياسة كالقهر والاستبداد والملك لفتح بحال الحرية والإبداع.

-وأخيرا الاستناد إلى فلسفة الحرية بوصفها شرطا أساسيا للعقلانية النقدية المنفتحة، و بدون حرية تقع العقلانية في اللاعقل ، وتتحول صفة النقد إلى معسكرات اعتقال[1] ، فيحول ذلك بين العالم العربي و بين الانفتاح على أبواب الحضارة الإنسانية الواعدة...

التنوير العربي وتحديات الانفتاح لم تكن دعوة ناصيف نصار للاستقلال الفلسفي تحتوي أي نوع من أنواع القطيعة بالمعنى السلبي مع التراث أو مع الحداثة، ذلك أنه يرفع شعار النقد والإبداع، لأجل التأسيس لما هو مقنع ومفيد و مقبول فهو يؤكد على مدلول الإبداع الذي بدونه لن يكون هناك استقلال فلسفي، ويلتقط من "زرادشت نتشيه" قوله، ونداءه، إلى رفاق مبدعين يحفرون سننا جديدة ويجعل منه مفتتح كتابه "الفلسفة في معركة الأيديولوجية"، وهو يجعل من الإبداع أساس الحداثة الفلسفية، حيث يؤكد في رسالته "معنى الحداثة في الفلسفة" أنه لا يتحدث كما هو سائد في الفكر العربي المعاصر عن إحياء، أو تحديد، أو توفيق، أو إصلاح، إنما عن الإبداع الفلسفي فالحداثة الفلسفية هي وليدة الإبداع الفلسفي والإبداع نقيض التقليد والإتباع نقيض الاعتراف بالأصل الكامل والمرجع التام.[2]

وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة من حيث هي طريقة في التفكير هي الباعث، والحافظ هذا الهدف الإبداعي، وإذا أردنا أن نتحدث عن التنوير فلن يكون إلا بالفلسفة، وليس بالأيديولوجيا، بالحقيقة وليس بالمصلحة، بالابداع وليس بالإتباع، بالانفتاح وليس بالانغلاق بالكونية المبصرة وليس بالقومية العمياء، لذلك فإن المشروع الفلسفي لدى ناصيف نصار تتجاذبه مجموعة أسئلة، سؤال النهضة، وسؤال الإبداع، وسؤال الاستقلال، وسؤال العقلانية

[1] أحمد عبد الحليم عطية (و آخ)، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية) مصدر سابق ، ص 52

[2] مرجع نفسه ،ص23.

وسؤال النقد، وسؤال الكونية ، وسؤال الحرية، فيأخذ على عاتقه مهمة التأسيس والتنوير الجديد لنهضة عربية جديدة أو ثانية تتجاوز إشكاليات الأصالة والمعاصرة بشكلها التوفيقي أو التلفيقي أو غيرها، ونتحدث عن الحداثة بمفهومها الكوني الذي يكون للعرب نصيب فيها، انطلاقا من مقولة الإنسان الكوني العقلاني، المنفتح المتواصل، والمحاور، لكل ذلك، نحسب أن البناء النظري الفلسفي الذي يقدمه ناصيف نصار يرتكز على قاعدتين قاعدة النهضة والتنوير وقاعدة الانفتاح والكونية.

المطلب الثاني :النهضة الثانية و الحداثة

لازالت رهانات وأسئلة النهضة التي طرحت على المجتمعات العربية في نهاية القرن الثامن عشر أمامها، تشكل عبئا عليها، وتتحداها، لا شيء سوى لأن هذه الأسئلة لم تتلق الجواب الكافي الذي تحتاجه، فظلت قضايا رئيسة تتعلق بمراحل النهضة والتنوير والإصلاح والحداثة ، والعلمانية ، والديمقراطية، ومفاهيم الدولة الحديثة تقلق النخب العربية وتؤثر سلبا على تطور المجتمعات العربية وتثير الصراعات السياسية والفكرية والأيديولوجية داخلها، ويبدو أن المجتمع العربي يعيش مخاضا شبيها بالمخاض الأوروبي الذي أنتج قضية وتنويرا مع اختلاف في الوضعية الحضارية بين المجتمعين، ولأن الفلسفة هي مفتاح التنوير، والنهوض فإن ناصيف نصار يقترح علينا مفهوما جديدا هو مفهوم "النهضة العربية الثانية" والذي نظنه مفهوما جدليا يتضمن الاعتراف بجهود النهوضيين الأوائل، ويتضمن أيضا عدم الرضا بالنتائج التي أفرزتها النهضة العربية الأولى، وعلى هذا الأساس فإن الوقوف على مفهوم النهضة العربية الثانية لدى ناصيف نصار، مر حتما عبر تحليل ميزات و مياسم النهضة الأولى.[1]

1- النهضة الاقتصادية سبيل النهضة العربية الثانية:

برغم أن الفعل الحضاري هو فعل إبداعي تتكامل فيه صور الخلق الفلسفي، والعلمي والدين، والفي، والسياسي، والاقتصادي والرمزي، إلا أن القاعدة الاقتصادية هي أساس نجاح

[1] ناصيف نصار ،التفكير والهجرة ،المصدر السابق ،ص 322.

باقي المستويات، وفي هذا الصدد يسير ناصيف نصار على خطى النهضة العربية الأولى الى اتسمت في ظروف تا

يقول نصار: "إن الاتجاه العالمي في الاقتصاد، يميل إلى ترك المبادرة الحرة الخاص مع الإبقاء على الحد الأدين الضروري للمراقبة والتوجيه من قبل الدولة " .

ولكن ليس هذا الأنموذج الأمثل للفعل الاقتصادي الذي يدفع عجلة النهضة العربية الثانية، فلابد من مواصلة واستئناف التفكير في الواقع الاقتصادي العربي يتجاوز مرحلتين النهضة الأولى، والثورة، عن طريق عملية نقدية صارمة، تمكننا من الوصول إلى نظرية عامة في العمل الاقتصادي تستجيب لمتطلبات المجتمع العربي على مرتكز من التفاعل النقدي مع الليبرالية الاقتصادية المتطورة .

2-الحرية أساس النهضة والتنوير :

يؤكد ناصيف نصار أن روح أي عمل حضاري هو الإبداع، والمبادرة، وروح أي إبداع ومبادرة إنما يأتي من الحرية كثقافة ، و كحضارة حيث يقول: " قد أدركت النهضة العربية الأولى أنه يستحيل تدارك التخلف الحضاري من دون طرح هذا السؤال بجميع جوانبه، فتظافرت جهود النوابغ فيها للدفاع عن قيمة الحرية بجوانبها المتعددة"[1]، إلا أن ناصيف يؤكد عدم قدرة هذه النهضة، في ترسيخ الحرية داخل المؤسسات والعقليات ، فكانت شعارات من مثل الأمن والنظام ، والوحدة الوطنية ، والمؤامرة كافية لتقويض هذه المقولة المركزية، لذلك فإن نجاح هذا السؤال يرتكز على أن تتحول الحرية إلى حضارة مما يجعلها مرتبطة بتساؤلات أخرى من مثل سؤال الحقيقة، وسؤال الهوية، وسؤال الدولة، وسؤال التاريخ، فالأزمة الحضارية الراهنة سببها عدم استئناف طرح هذه الأسئلة بروح جديدة.

التواصل النقدي لإحداث الاستقلال المنتج: ذلك أن النقد آلية لفهم أي منتوج فكري، والدفع به نحو التغيير أنه يحدد موقع الذات بالنسبة للغير لأنه فعل يعود به إلى الذات لصنع قيم ترقى إلى الإنسانية، إنه تفسير ونقد : "إن تغيير العالم هو النقد العملي للعالم ، ونقد العالم

[1]ناصيف نصار، "التفكير والهجرة"،المصدر السابق ،ص 324.

إنما هو التغيير النظري له"[1] في الحقيقة هو طرح يبرز جنيات ناصيف نصار الواقعية وحسه الوجودي.

يؤكد ناصيف نصار على أن الطريق الرئيسية لمناقشة الأسئلة المركزية في النهضة العربية الثانية باعتبارها امتدادا نقديا للنهضة العربية الأولى، هي طريق الفلسفة ذلك أن الوضعية تحتاج بوصفها أرقي، وأعمق، وأوسع أنماط التفكير، ودعوة ناصيف هي الاستئناف السؤال الفلسفي والتفكير العقلي، في المسائل المرتبطة بالحرية والهوية والتاريخ والسياسة والمواطنة الاستئناف السؤال الفلسفي، والتفكير العقلي في المسائل المرتبطة بالحرية والهوية والتاريخ، والسياسية، والمواطنة، استئناف يعني حضور الفلسفة بقوة في عصر النهضة الأولى لكن الثورة جعلت النور ينطفئ ، وأستبدل الخطاب الفلسفي، بالخطاب الأيديولوجي. ولذلك فإن أولى الخطوات هو التمييز الصارم بين الفلسفة، وباقي الحقول المعرفية، وغير المعرفية الأخرى كالدين والأدب، والايديولوجيا[2].

فحين يتحدث ناصيف نصار عن مهمة الفلسفة، يصفها كفعل يهدف إلى الارتفاع مستوى الثقافة العربية إلى مستوى العقل الفلسفي، وهو فعل بارز في مجال الفكر الأيديولوجي العربي على وجه الخصوص باعتباره بحث مشكلات هي في صميم الفكر الفلسفي، وبالتالي وبنظرة معكوسة، فإن المضمون الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، يتضح بأحسن صورة وبأدق تعبير في الفكر الأيديولوجي العربي، مما يدل على التداخل الجدلي بين الفكرين الفلسفي والأيديولوجي مما يؤشر على مرحلة الانتقال من الأيديولوجية إلى الفلسفة في إطار الوضعية التاريخية الحضارية الخاصة بأمتنا العربية[3].

لأهمية كل ذلك في مسألة الاستقلال الفلسفي، ولان التفكير الفلسفي هدفه البحث عن الحقيقة ، فإن نصار وكأنه يريد توجيه الفكر الفلسفي العربي من الاهتمام بالإشكاليات النظرية

---

[1] ناصيف نصار ،التفكير و الهجرة ،المصدر نفسه ،ص 326.

[2] ناصيف نصار ، "الفلسفة في معركة الأيديولوجية"،المصدر السابق ، ص51- 64.

[3] ناصيف نصار ،التفكير و الهجرة ،المصدر السابق ، ص 326

البحتة ذات الصلة بتاريخ الفلسفة، إلى الاهتمام بالهموم والتساؤلات الفكرية المتصلة بإشكاليات الواقع العربي ذات الصلة بوجود الإنسان العربي، وبحضوره التاريخي في الراهن وضمن العالم المتغير ليصل، بالتالي إلى تأسيس حركة فلسفية حقيقية ومستقلة تنبع من الهدف في بلورة الاستقلال الفلسفي. الأمر البارز أيضا في الفلسفة هو ذلك الطابع الجدلي الذي يحكمها بين ما هو حاص و ما هو عام إذ أنها شمولية إنسانية، كونية، تخاطب الكل ولا تستثن أحدا تبحث في الوجود، والمعرفة، والقيم لكنها في الوقت ذاتها تفصح عن نفسها بوسائل خصوصية كاللغة والثقافة، والحضارة ، يقول ناصيف: " الفلسفة تتأثر في نموها بالوضعية الحضارية التي تنتمي إليها، وتمارس الشمولية انطلاقا من تلك الوضعية [1] . الأمر لا يتوقف عند نقد الأيديولوجيا والتوفيق بين ما هو خصوصي وشمولي، أي التفكير الفلسفي يقتضي الارتقاء بالعقلانية في شكلها النقدي المنتهج، والتعامل مع التاريخ ومع التراث تعاملا نقديا يمكن الذات العربية من الارتقاء الفلسفي، ومن ثمة إمكانية تحقيق نهضة عربية ثانية، لكن الحل الفلسفي لا يأتي بمجرد الانفتاح على التاريخ الحديث والمعاصر للفلسفة، وبأخذه من المنتج الغربي، فهناك فرق كبير بين المساهمة في النهضة الفلسفية، وتبني هذه أو تلك من الفلسفات العربية الحديثة أو المعاصرة.

لا يمثل مشاركة حقيقية في إبداع الفعل الفلسفي: " لابد من تجاوز مرحلة النقد فالاقتباس والاقتباس، والانتقال إلى مرحلة الاستيعاب النقدي لتاريخ الفلسفة ، منذ عصوره الأولى حتى العصر الحاضر، أي مرحة المساءلة، والمحاورة، والتقييم[2]" منطلقين من الطابع الشمولي للفلسفة هذه الشمولية التي تتنوع كالآتي: النوع الأول: هو الشمول في الانتشار، والامتداد وهدفه الوصول إلى العالمية أو الكونية أو الكوكبية. النوع الثاني: هو الشمولية في النظرة والإحاطة، والمعاجلة ، بحيث يتسع لجميع الموضوعات الكبرى في القيم، والمعرفة والوجود

---

[1] ناصيف نصار، الحداثة في المجتمع العربي، (القيم، الفكر، الفن)، مجموعة من المؤلفين، دار بدايات، سوريا، 2008، ص192.

[2] ناصيف نصار ،التفكير و الهجرة ،المصدر السابق، ص 327.

النوع الثالث: هو الشمول في طبيعة المضمون، فالفلسفة تأمل عقلي، نقدي، منهجي موضوعه الإنسان بما هو إنسان، والوجود بما هو وجود؛ لابد أن هذا التنويع، والتلوين يرتكز على أن أساس النهضة العربية الثانية هو مضة فلسفية أو لنقل حداثة فلسفية، والتي بدورها هي تعبير عن قضية في مجال الفلسفة، والتي لن تأتي برأي ناصيف نصار إلا من خلال مجموعة مقدمات أو مفترضات:

-المفترض الأول: لا يوجد لوح ثابت يحفظ الحقيقة الفلسفية ويتعين على العقل البشري استنطاقه وفك رموزه، واستجلاء معانيه.

-المفترض الثاني: الحقيقة الفلسفية حقيقة تاريخية وتظهر تاريخيتها في النسبية من جهة وفي التقدمية من جهة أخرى.

-المفترض الثالث: الحقيقة الفلسفية حقيقة متفاعلة مع جميع الأصعدة التي يشتمل عليها النشاط الإنسان والتي تهدف إلى اكتشاف حقيقة ما. [1]

و انتهاء يمكن الوصول إلى خلاصة مفادها أن قيام قضية عربية ثانية يستلزم وعيا بالوعي، والمجتمع العربي يعي في عمقه ليس فقط باستشراف حداثته، وإنما بمستقبل الحضارة الكونية، ولا يمكن أن تتجاوز أزمتها وأن تحقق مشاركتها في الحضارة الإنسانية من غير أن تتسائل الفلسفة عما تبديه في التساؤلات الكبرى المطروحة وفي مقدمتها أسئلة الحرية، والحقيقة والدولة، والهوية، والتاريخ، فالمسألة ليست مسألة فلاسفة فقط بل مسألة وعي فلسفي وثقافي عام .

فإذن النهضة العربية الثانية واسئلة التراث والحداثة المتمثل في مختلف التيارات الفلسفية العربية المعاصرة، يجدها تتوزع على اتجاهات ثلاثة: الاتجاه التراثي أو دعاة الأصالة، الاتجاه الحداثي أو دعاة المعاصرة ثم الاتجاه التوفيقي الذي يوفق بين الحداثة والمعاصرة، وما يلفت الانتباه هو صعوبة وضع حدود فاصلة بينها، فالتراثي يرى نفسه حديثي بمعني معين والتحديثي يقدم نفسه على أنه تراثي معي معين، وإذا أردنا أن نقف على بعض التصنيفات

---

[1]ناصيف نصار، الحداثة في المجتمع العربي، المصدر السابق ، ص194

نقول أن طيب تيزن يبين اتجاه توفيقيا وفق المنهج المادي الجدلي التاريخي في قراءة و تأويل التراث العربي الإسلامي، في حين يعتمد حسن حنفي منهجا فينومينولوجيا لإحداث التقارب، بينما يرتكز كل "مطاع صفدي"، و"علي حرب" على أنموذج عربي إسلامي وفق منهج جينيالوجي تكوين عند الأول و تأولي استنطاقي عند الثاني ، يقف ناصيف نصار من هذا التصنيف ومن هذا الموقع موقفا نقديا ليس على مستوى رفض الطرح بقدر ما هو يرتكز على طريقة الطرح، لأن المشكلة اليوم ليست مشكلة أصالة ومعاصرة التي أفرزها الهزيمة، وليست هي مشكلة شرق وغرب مثلما كان الأمر في القرن 19 غداة الحديث عن النهضة العربية الأولى، إنما مسألة التراث والتحديات، هذه النتيجة في الحقيقة تؤول إلى توضيح أمرين في غاية الأهمية هما الموقف من التراث، والموقف من الحداثة وعلى عكس الكثير من المفكرين، يقترح ناصيف نصار أنموذجا تنظيريا لا يقوم على التوفيق بالطريقة الكلاسيكية في معظمها، وإنما يقوم على صياغة الإشكال صياغة مختلفة تقوم على مدلولين الأول هو تجاوز إشكالية الأصالة والمعاصرة والثاني التعامل الإبداعي مع العولمة.

3-بين التراث والحداثة :[1]

عندما يطرح ناصيف نصار مسألة التراث والحداثة يتحدث أيضا بالمفهوم الإنساني والكلي، لذلك يؤكد ناصيف على أن إشكالية الأصالة والمعاصرة تنطوي على معنيين، زمني وقيمي، الأول يعني التعصب للماضي، والثاني يعني الاستفادة من الماضي وفي هذا الصدد يصرح نصار: "التحليل النقدي لإشكالية الأصالة والمعاصرة، بالمعنى الزمني يظهر أنها ليست أكثر من إشكالية زائفة ووهم خالص... فالوضع الزمني لكل قوم هو السر الذي يعيش فيه أي أنه لا يملك أن يخرج من عصره ويرجع إلى عصر مضى، ولا يملك يبعث الماضي ويعيشه من جديد "[2] وينسحب هذا المدلول أيضا على المعاصرة، لذلك وجب جاوز إشكالية الأصالة والمعاصرة في معناها الزمن، وربطها فقط بمعناها القيمي الذي يركز على ما الذات، وما

[1] ناصيف نصار ،التفكير و الهجرة ،مصدر سابق ،ص 77.

[2] ناصيف نصار، "التفكير والهجرة"، المصدر السابق ،ص 70.

يملكه الآخر خارج الزمن وداخل القيمة، ولن يكون ذلك إلا بتحويل الإشكالية سؤال الإتباع والإبداع.

وعندما يريد نصار أن يفاضل بين تسميات مختلفة فهو يفضل إشكالية " التراث وتحديات العصر" لانه يرى أنها لا تعاني مشكلة الزمن، والقيمي، من حددنا المصطلحات بدقة، فالتراث مدلول وضعي وشامل، وهو أشمل من مفهوم الأصول، والأصيل، لأنه قد يكون حي وقد يكون أثري وهو ملك الإنسانية مادام الفعل الإبداعي يرتكز أيضا على مدلول التراكم الحضاري، لقد أخطأ رواد النهضة الأولى عندما كانوا حبيسي ثنائية الأصالة والمعاصرة، لذا يقترح ناصيف ضرورة تجاوز هذا التناقض، والبحث عن استراتيجية حضارية تضع الطرفين معا في مكانه التاريخي المناسب ضمن حركة الحياة المبدعة، وذلك هو معن النهضة العربية الثانية حيث يؤكد بأن: "الخطر الرئيسي المتولد من سيادة التناقض بين التراث والمعاصرة يمكن أن يؤدي في نهاية المطاف، إلى إلغاء الذات المريدة، المفكرة الفاعلة، ... صانعوا التراث فكروا، وأرادوا وفعلوا... وصانعوا العصر يفكرون، ويريدون، ويفعلون ونحن من التفكير، والإرادة، والفعل في حالة الاستقالة أو التلقي"[1]، ووعي المشكلة هنا هو جزء من الحل، فلا يجب أن يبقى المجتمع بتياراته المختلفة حبيس الآفاق، والأنفاق التي شيدها الآخرون القدماء، والمحدثون، الذات العاقلة الحرة، المفكرة، الفاعلة، المسؤولة يجب أن تحابه وتواجه ومن دون عقدة، قد تلتقي مع التراث حينا وتصطدم بالحداثة أحايين أخرى في إطار تطورها، وتفاعلاتها، ولكن لن تأخذ لا هذا ولا ذاك كبداية حتمية لحل مشكلاتهما.

وعلى الجملة ينتهي ناصيف نصار إلى رؤيته قوامها أن النهضة العربية الثانية لا تلغي المعاصرة، ولا تتجاهل التراث، ولا تقوض الجدل القائم بينهما، وإنما تستوعبها على نحو وظائفي، تكون فيه الذات هي القوة الموجهة، والفاعلة، التي تستطيع أن تستفيد من كل ما هو أمامها تراثا أو حداثة، وبالتالي تحريرها من الأسر، والارتقاء بها إلى مستوى الخدمة، والفائدة في معالجة كل المشكلات والقضايا المطروحة، وإذن فإن الهدف العميق في ديالكتيك

[1] مصدر نفسه ،ص 71.

التراثوتحديات العصر اليس التقليد، والتوفيق، إنما النقد المزدوج، نقد التراث، ونقد التحدي تمهيدا لإمكانية قيام إبداع لرفع التحدي بشكل مسؤول وبصورة مستقلة .

التفاعل الطلاق مع الحداثة، إذا كان الفيلسوف هو المفكر القادر على تحت المصطلحات الفلسفية فناصيف نصار هو فيلسوف بامتياز كيف لا وهو يضع كًل مصطلح في مكانه الفكري المناسب، فهو عندما يتحدث عن التعامل مع العولمة بما هي تعبير عن كل ما هو عصري وحدائي ، يطرح المسألة بلا عقدة ، بلا رفض سلبي، ولا قبول سلبي ، ولأن صاحب التفكير والهجرة ينطلق من سؤال التراث، إلى سؤال الذات، عن طريق مبدأ أساسي وهو التعامل الخلاق مع الحداثة الغربية كانموذج للعوملة، حيث يرى بأن العولمة هي الشكل المعبر عن المعاصرة التي يقترح استبدالها ب: "العصرنة" تبدو كلمة "عصرنة" أفضل من كلمة معاصرة إذ أنها تفيد بوضوح عملية النقل من حالة متخلفة إلى حالة متوافقة مع التقدم المتحقق في الواقع التاريخي"[1] وليس معن ذلك بأن الحداثة هي عبارة عن حالة، إنها حركة تتطلب من الداخلين فيها التلاحم مع الفعل التحديثي نظرا، وعملا، والعرب مازالوا بعيدين عن صنع الحداثة، ولكن ليست الحداثة حكرا على الغرب رغم أن الغرب هو الأنموذج الوحيد الذي يعبر عن الفعل الحدائي، فالحداثة بالنسبة للمجتمع العربي هي إمكان وليست ضرورة، ووسيلتها الأساس هي محاولة التواصل مع كونية تواصلا خلاقا، يأخذ في الاعتبار بأن مفهوم الحداثة الحداثة الغربية، بوصفها حداثة ،يستوعب الحداثة الأوروبية ولا يرتد لها، أي أنها تحلي من تحليات الحداثة" ، وهي خطوة ضرورية للحديث عن كونية إنسانية، حقيقية، لا مكان فيها لتلك الصورة الاستعمارية، وذلك الخطاب الاستعلائي الذي يصدر عن الذات الأوروبية المتعجرفة التي تظن نفسها صانعة الحداثة، والتاريخ، والحضارة، وهو ما جعل ناصيف نصار لا يولي أهمية كبيرة لفكر ما بعد الحداثة ليس رفضا، ولا قبولا، وإنما لأنها صورة للحداثة من جهة، ومن جهة أخرى فإن المفهوم الأصيل، والمطلق للتحديث يجب أن يرتبط بمدلول الإبداع ونبذ التقليد: " لا تخطى إذا قلنا بأن المفهوم المطلوب يقتضي التركيز بصورة أساسية على ربط

[1] ناصيف نصار "باب الحرية"، المصدر السابقة،ص 33.

حركة الحداثة بمبدأ الإرادة المتعالية الرامية إلى تغليب الإبداع على التقليد لتحقيق صورة الإنسان الكامل دون امتياز مسبق لأي شعب على غيره من الشعوب"[1] ومعنى ذلك أن المجتمعات العربية بإمكانها أن تشارك في الحداثة بوصفها ظاهرة كونية، حضارية، تخص جميع المستويات الاقتصادية، والسياسية، والثقافية، والفلسفية، والفنية عندما يتحدث ناصيف عن العولمة وعن الحداثة الغربية يتحدث عنها كواقع تاريخي محتوم، ورفضه هو الحل وإنما التعامل الخلاق هو الحل، ولا يعني ذلك تجاوز الخصوصيات، وإنما انسجام هذه الخصوصيات مع هذا القدر التاريخي المحتوم، وإلا تتوقف الشعوب غير القادرة عن صنع التاريخ، والحداثة والرافضة لصورة التحديث الغربية "ضمن المصلحة التاريخية إذن أن تبحث عن كيفية للتعامل معها تحافظ بها على هويتها، وكرامتها، وتضمن بها القدرة على الترقي المتكامل وعلى المشاركة في تقرير مصائر البشرية[2] وهذا يعني أن النهضة العربية الثانية يجب أن ترتكز على هذه الحقيقة التاريخية وتتعامل بكل ايجابية مبنية على عدم إلغاء الذات، ولا رفض الآخروإنما لحوار عقلاني، ولتبادلية أخلاقية ولاقتحامية برهانية، تعكس السلاح العقلاني النقدي التأسيس الحر، البرهاني، المنفتح، الذي يجب أن تتحلى به الذات العربية، فما أحوج الوعي العربي لذلك العقل المنفتح الذي يتبن النقد والحوار الجاد، والهادف للارتقاء بقيمة الإنسان الكامل الذي يحقق ذاته الكونية انطلاقا من ترسيخ ثقافة الواجب والحق.

---

[1] ناصيف نصار ،باب الحرية ، المصدر السابق ، ص 35.

[2] المصدر نفسه صص 37، 38.

الخاتمة

الخاتمة :

يظهر أن خاتمة ھذه الدراسة لن تكون إجابة نهائية وفاصلة ،حول إشكالية الموضوع وهذا راجع ان العمل النهضوي، هو صيرورة تاريخية مستمرة ومتناقلة بين الأجيال وكل المشكلات والقضايا التي تواجه الفرد العربي، وهذا راجع لتغير الظروف ، وغير ان الهدف الذي سعيت إليها من خلال هذه الدراسة يتمثل أساسا في انجاز دراسة تحليلية وصفية، لمشروع النهضة العربية لناصيف نصار،على غرار الوضع الراهن للفكر العربي المعاصر و ما يمر به من أزمات .

–ان مشروع نصار يرتكز على العقلانية الفلسفية المنفتحة كمنهج ،او مايعرف بالواقعية الجدلية انه منهج ينطلق من تاريخ الفلسفة التي تعرضت لصدمات عنيفة ،فمرة اتهمت بانها متعالية لانها تبحث في الميتافيزيقا، و مرة نعتت بالعقم لانها لاتتناول واقع الانسان ، ومرة نظر اليها على انها تراث تجاوزه العقل العلمي .

–ان مشروع ناصيف نصار يُقدّم إسهاماً مهماً في الفكر الفلسفي العربي المعاصر و يعكس حيرة المفكر ونظرة الفيلسوف وغيرته على وطنه وامته العربية برمتها .

– إن الاستقلال الفلسفي يعني عدم معالجة مشكلات ،نبتت في بيئة مخالفة أومغايرة فرضها علينا تاريخ الفلسفة، ومن ثم يرفض نصار الانصياع لتاريخ الفلسفة الغربية ومعالجة مشكلاتها على أنها مشكلات لمجتمعاتنا العربية، فأول شروط طريق الاستقلال الفلسفي هو مقاومة التغريب ،وعدم الخضوع للمشكلات الفلسفية، التي يفرضها تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي، وعدم تبني أطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب، وهذا ما يفسر لنا:

انعزال الفلسفة في بلداننا العربية عن الواقع المعيش ، وأصبح السؤال الجوهري الذي يطرحه ناصيف نصار ،من خلال مشروعه في مقاومة التغريب والبحث عن طريق الاستقلال الفلسفي ذلك الطريق الذي يهتم بالبحث عن حلول فلسفية أصيلة لمشكالتنا الواقعية العربية من الاهتمام بالاشكاليات الغربية أو تعريبها، ومن أبرز ملامح مشروعه الاستقلالي الذي هو ليس بالمذهب الفلسفي أو بالنسق الفكري المحدد المعين، وإنما هو طريق يمكن أن يؤدي إلى تكوين

فكر فلسفي عربي جديد، من خلال ضرورة فعل التفلسف ممارسة للحكمة وتعميقا ً، للحياة والسياسة فتصبح تضحية بالمؤقت من أجل الدائم وبالعرض من أجل الجوهر، فتصبح إنصاتا ً لها ومحاولة البحث عن حلول جذرية حقيقية لها مشكلات الواقع، وكشفا أن يقوم بالتحليل النقدي للتراث العربي و الإسلامي للوقوف على ما يمكن استيعابه ،وإعادة توظيفه وإهالة التراب عليه و الاستفادة من منجزاته الايجابية وما يمكن إعلان سقوطه نهائيا الامر نفسه، في الاستيعاب النقدي للفكر الغربي ومذاهبه عن طريق تعريبه ونشره وشرحه، حتى يمكننا مرة أخرى، أو أن ندلي بدلونا في قيام صلة تفاعل متكافئ بين الغرب والشرق.

وبالتالي فإن المشروع النهضوي الذي تبناه ناصيف نصار ،مشروع النهضة العربية و الابداع الفلسفي وليس التقيد بتاريخ الفلسفة و مشكلاتها و التقوقع في الأيديولوجية السائدة .

ان التفكير في أسئلة الزمن والسلطة والحرية والإيديولوجيا ،مكنت ناصيف نصار من صوغ أطروحة مميزة له عن نظرائه، خلخل عبرها المألوف الفلسفي العربي، فنأى عما استبد به من مقولات تقليدية وفي الإضاءة على هذه الأطروحة بالذات، نجد أنّ كتابات نصار تقدم إسهاماً مهماً في الفكر الفلسفي العربي المعاصر.

إن فلسفة التواصل تعاني من مشاكل كبيرة بسبب عودتنا إلى العصبيات الضيّقة العصبيات الدينية أو العصبيات الجهوية أو الطائفية أو المذهبية.

من المؤسف أن نرى أن العصبيات المذهبية، تنخر العالم العربي من المحيط إلى الخليج نراها في كل مكان، هذه العصبيات هي التي تُعيق فلسفة التواصل بعد أن كانالمتنوّرون العرب طرحوا العصبية الوطنيةبديلاً للعصبية الطائفية، لكن العصبية الوطنية اليوم تراجعت وانتكست لصالح العصبيات العشائرية والقبلية والطائفية.

صفات فلسفة التواصل هي أن ننفتح على الآخرين، أن نتفاعل مع الآخرين، أن نبحث سويّة عن الحقيقة مع الآخرين، أن نبحث عن نظام اجتماعي بديلوجيّد مع الآخرين. الانفتاح

على الآخرين هو أساس التواصل ولكن مع الأسف نحن نرى في عالمنا العربي ،عودة دعوات الانغلاق بين الطوائف وبين المذاهب وحتى بين الجماعات الثقافية ،هناك تناحر وتبادل التهم.

إن الإسلام والحضارة لا يتفقان ولكن الإسلام كان منفتحاً على الحضارات لدرجة أنه كان الأساقفة في العصر العباسي الراقي، كانوا يصادقون الخلفاء وكانوا يزورونهم ويجالسونهم وكان الخلفاء يكرّمونهم لدرجة أن الأساقفة توصّلوا إلى إهداء صوَر القديسين للخلفاء وكانوا يقبلونها منهم، وكانوا في أعياد الشعانين والاحتفالات المسيحية ،كان الخلفاء يشاركون المسيحيين في احتفالاتهم، إذاً الإسلام لم يكن متعصّباً إلا في عصور الانحطاط، في العصر الأموي ظهر التعصّب، لدرجة أن المسيحيين حتى بعد إشهار إسلامهم ،فُرضت عليهم الجزية وهناك مرحلة التتريك في العصر العثماني التي تعرّض خلالها المسيحيون للإهانة ، ولكن التاريخ الإسلامي كان منفتحاً ومتسامحاً ، أكثر من أوروبا التي اضطهدت اليهود وأقامت محاكم التفتيش والمحارق.

قائمة

المصادر والمراجع

أولا- المصادر :

القران الكريم

1. ناصيف نصار وآخرون : "أضواء على التعصب " ، ط1 ، كتاب جماعي لمجموعة من المؤلفين من أديب إسحاق و الافغاني الى ناصيف نصار، دار أمواج للطباعة و النشر بيروت ، لبنان 1993.
2. ناصيف نصار، "التفكير والهجرة"، من التراث الى النهضة العربية الثانية ، دار النهار بيروت ط1، 1997.
3. ناصيف نصار، الحداثة في المجتمع العربي، (القيم، الفكر، الفن)، مجموعة من المؤلفين دار بدايات سوريا، 2008.
4. ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك (من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية)،ط1،دار الطليعة للنشر،بيروت ،لبنان ،يناير،2011.
5. ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي ،سبيل الفكر العربي للحرية و الابداع ، ط1،دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1975.
6. ناصيف نصار : الفكر الواقعي لإبن خلدون (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته و معناه)،ط 2،دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ،لبنان ،1985.
7. ناصيف نصار : الفلسفة في معركة الأيديولوجيا (اطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)،دار الطليعة للطباعة و النشر ،بيروت ، ط 2 ، 1986.
8. ناصيف نصار : مطارحات للعقل الملتزم "في مشكلات السياسة و الدين و الأيديولوجية" دار الطليعة للطباعة و النشر ،بيروت ،ط1 ، 1986.
9. ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي) دارالطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط5، (د ت).
11. ناصيف نصار،(مقدمة أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط5، 1995.

ثانيا-المراجع :

1. أبا الأعلى المودودي : تدوين الدستور الإسلامي ، ضمن مجموعة عنوانها : نظرية الإسلام ، وهديه في السياسة و القانون ، ترجمة محمد عاصم الحداد ،1969.
2. أبا الأعلى المودودي : الحكومة الإسلامية ، طبعة القاهرة ،ترجمة احمد الريس 1977.
3. أبا الاعلى المودودي، منهاج الانقلاب الإسلامي ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ط1، 1984.
4. أبا الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ترجمة خليل حسن، دار الفكر بيروت 1969 .
5. أحمد عبد الحليم عطية وآخرون،" طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية)" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار – مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، كتاب جماعي)" الكتاب الثقافي ،الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية.
6. أحمد برقاوي، " محاولة في قراءة عصر النهضة"، ط1، دار الأهالي، دمشق، سوريا1999
7. برهان غليون و آخرون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الفكر، دمشق، ط1 1999 .
8. تيلور: الفلسفة اليونانية ، ط1،ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، 1958.
9. جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، لبنان (د. ط).
10. حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1 2004.
11. حسين العودات، "النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق"، ط1، دار الساقي، بيروت لبنان، 2011.

12. زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، ط7 ،دار الشروق ، بيروت ،1982.
13. زكي نجيب محمود : خرافة الميتافيزيقا ،الهيئة العامة المصرية للتاليف و النشر، القاهرة 1952.
14. زكي نجيب محمود : شروق من الغرب ، القاهرة ،الهيئة العامة المصرية للتاليف و النشر،1951.
15. زكي نجيب محمود : قشور و لباب ،مكتبة الانجلو مصرية،القاهرة ،مصر ،1957 .
16. زكي نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، ط1،دار الشروق ، بيروت ، لبنان ، 1977.
17. صامويل هنتنغتون : صدام الحضارات ، ترجمة طلعت الشايب ، سطور القاهرة 1998.
18. طه عبد الرحمان: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،ط2، المركز الثقافي العربي 2006، بيروت.
19. عبد الوهاب شعلان:إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون الجابري العروي، حسن حنفي، علي حرب ،مركز دراسات الوحدة العربية ،1990.
20. عبد الإله بلقزيز، "العرب والحداثة"، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان2007.
21. عبد الله العروي، مفهوم الحرية ، المركز الثقافي العربي، ط1،1981.
22. علي حرب : الممنوع و الممتنع (نقد الذات المفكرة)،ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،المغرب ، 277.
23. علي سعد الله : الدولة في الفكر الخلدوني ، ط1، دار مجدلاوي للنشر و التوزيع عمان ، 2003.
24. غازي عناية ، جاهلية الديمقراطية ، دار زهران للنشر، الأردن، ط1، 1999.
25. فراس سعد، نقد العقل المغلق، (الأسس الفكرية للإصلاح السياسي) ، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2006.

26. فرانسيس فو كوياما : نهاية التاريخ و خاتم البشر ، ترجمة حسين احمد ، مركز الاهرام للترجمة و النشر ، القاهرة ،1993.

27. قسطنطين زريق، الأعمال الفكرية العامة، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، 1995.

28. مجموعة مؤلفين، من عدة مؤلفين، من أديب إسحاق والأفغان... إلى ناصيف نصار أضواء على التعصب ، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت ،لبنان، ط1، 1993.

29. محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ،ط1 ، دراسة تحليلية نقدية ، دار الطليعة ، بيروت ،1988.

30. محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2،مركز دراساتالوحدة العربية بيروت،1990.

31. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية 26، مركز دراسات الوحدة العربية2لبنان ، ط2،1997.

32. محمد محفوظ : الفكر الإسلامي المعاصر و رهانات المستقبل ،ط1، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء ، المغرب ، 1999.

33. محمود حمدي زقزوق :الإسلام في عصر العولمة ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة ، 1999.

34. نديم بيطار : الأيديولوجية الانقلابية ،ط1، بيسان للنشر و التوزيع و الاعلام، بيروت 2000.

35. هشام جعيط، فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي، ترجمة بخيت بن عودة، مطبعة الجاحظية (التبيين ، العدد14، سنة 1999)، الجزائر.

36. يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة، المادة، الحياة، الله، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة مصر، 1966.

37. يوسف كرم: العقل والوجود ،ط1، دار المعارف ، القاهرة، 1964.

ثالثا:المقالات:

- مقالات نشرت في كتاب جماعي عنوانه "أضواء عن التعصب " الصادر عن دار أمواج بيروت ، لبنان ، عام 1993.

- مقال السؤال المتعلق بالإبداع الفلسفي، وصيغته: كيف تقاوم موانع الإبداع الفلسفي.

رابعا-المراجع الأجنبية :

Burhan ghalion:Islam et politique, la modernite trahie,casbah,ed alger, 1997

خامسا-المذكرات :

-الشريف زروخي :من تاريخ الفلسفة الى العقلانية النقدية المنفتحة ناصيف نصار ،مذ كرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستار في الفلسفة 2009/2008، مخطوط

- موسى بن اسماعين، مشكلة الدولة الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر برهان غليون (مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة)، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، السنة الجامعية2004/2005،مخطوط

سادسا-المجلات :

-مطاع صفدي (و آخ) ، الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة ، مركز الإنماء القومي بيروت /پاريس، عدد138- 139 ،2007.

الملخص

الملخص :

تحاول هذه الدراسة أن تجيب عن أسئلة باتت تشغل المثقف العربي من المحيط إلى الخليج من قبيل : كيف يمكننا تحقيق الاستقلال الفكري ومقاومة التغريب والحفاظ علىالهويّة وكيف لنا أن نواجه الطائفية والتعصب الديني وما السبيل إلى مجتمع جديد؟ وذلك من خلال رصد أهم معالم طريق الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصار، وهو من أهم المفكرين العرب الذين دعوا إلى مقاومة تجذر الثقافة الغربية في تربة الفكر العربي، ودعا إلى ضرورة الاستقلال الفكري ومقاومة التبعية للغرب؛ حيث يرى أن الصفة مازالت موجودة طالما بقينا نردد الأفكار الغربية نفسها، كذلك رفض نصار الطائفية والتعصب الديني وندد بسيطرة الدين سيطرة إكراهية على الحياة ّ الفردية والاجتماعية والسياسية، وأكد على أن ّ التحرر السياسي من الدين الذي يتناقض مع وجود الدين، وأن اكتمال هذا التحرر ليس من شأنه أن يؤدي إلى إلغاء الدين والتدين من المجتمع فالفلسفة العربية المستقلة المأمولة عند نصار تسعى للتعبير عن هذا الوعي الذاتي بكل محمولاته ومقتضياته وتهتم بربط الاجزاء بالكل والمبادئ الفلسفية بأسس الواقعية للمتطلبات العربية،وتأسيس نقد الواقع التاريخي على مبادئ إنسانية كونية، وذلك من خلال عدم الخضوع لمشكلاتها الفلسفية لما يفرضه تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي من مشكلات وعدم تبنيها الاطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب، والتي يتبناها الكثير من المفكرين العرب كالوضعية والوجودية والماركسية والبنيوية والهيجلية ّ والكانطية والتأكيد على أن الابداع الفلسفي هو ممارسة الفلسفة وليس التقيد بتاريخ الفلسفة ومشكلاتها أو الخضوع للأيديولوجية وإن من يقرأ ناصيف نصار يخضع لتدريب عالي الكفاءة في إخراج نفسه من المعارك الفكرية السطحيليةخل عالم الفكر العميق المجرّد الذي لا بدّ منه لتأمين تطور المجتمعات دون الوقوع في الفتن والقلاقل والاضطرابات.

الكلمات المفتاحية : ناصيف نصار ؛ الفلسفة العربية المعاصرة ؛ الاتباعية ؛ تاريخ الفلسفة ؛ الاستقلال الفلسفي؛ النهضة العربية ؛ الانفتاحية.

Résumé:

Cette étude tente de répondre aux questions qui préoccupent désormais les intellectuels arabes de l'océan au Golfetellesque : comment parvenir à l'indépendance intellectuelle, résister à l'occidentalisation et préserver l'identité comment affronter le sectarisme et le fanatisme religieux, et quel est le moyen de une nouvelle société ? C'est en observant les étapes les plus importantes du chemin de l'indépendance philosophique pour Nassif Nassar, l'un des penseurs arabes les plus importants qui a appelé à résister à l'enracinement de la culture occidentale dans le sol de la pensée arabe, et a appelé à la nécessité de l'indépendance intellectuelle et de la résistance. à la dépendance vis-à-vis de l'Occident; Là où il voit que le trait existe toujours tant que nous répétons les mêmes idées occidentalesainsi que Nassara rejeté le sectarisme et le fanatisme religieux et a dénoncé le contrôle coercitif de la religion sur la vie individuelle, sociale et politique, et a souligné que la libération politique de la religion qui contredit l'existence de la religion, et que l'achèvement de cette libération n'est pas Cela conduirait à l'abolition de la religion et de la religiosité de la société. La philosophie arabe indépendante espérée par Nassarcherche à exprimer cette conscience de soi avec tous ses prédicats et exigences, et s'intéresse à relier les parties au tout et les principes philosophiques avec les fondements du réalisme pour les exigences arabes, et le fondement de la critique de la réalité historique sur les principes humains universels, en ne se soumettant pas à ses problèmes philosophiques dus aux problèmes que l'histoire de l'Occident la philosophie impose à la pensée arabe et n'adopte pas les thèses des doctrines philosophiques populaires en Occident, qui sont adoptées par de nombreux penseurs arabes tels que le positivisme, l'existentialisme, le marxisme, le structuralisme, l'hégélianisme et le kantien et soulignant que la créativité philosophique est la pratique de la philosophie et non l'adhésion à l'histoire de la philosophie et de ses problèmes ou Se soumettre à l'idéologie, et quiconque lit Nassif Nassarsuit une formation hautement qualifiée pour se sortir des batailles pensée superficielle, pour entrer dans le domaine de la pensée abstraite profonde qui est nécessaire pour assurer le développement des sociétés sans tomber dans les conflits, les troubles et les troubles .

Mots clés : Nassif Nassar ; Philosophie arabe contemporaine subordination;histoire de la philosophie; indépendance philosophique; Renaissance arabe; ouverture.